

منهج "التطور العقدي" في دراسة الأديان المقارنة

(كارين أرمسترونج نموذجًا)

عرض ونقد في ميزان الإسلام



منهج "التطور العقدي" في دراسة الأديان المقارنة

(كارين أرمسترونج نموذجًا)

"عرض ونقد في ميزان الإسلام"

د. نانسي أحمد عبد العزيز عويس



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٣٣ هـ - ٢٠١١م

"أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدمت بها الباحثة لنيل درجة الماجستير من كلية دار العلوم جامعة القاهرة - قسم الفلسفة الإسلامية بتاريخ ٢٠١٠/١١/١ ، وقد أجيزت الرسالة بتقدير ممتاز مع التوصية بطبع الرسالة وتبادلها بين الجامعات"

الكتاب: منهج "التطور العقدي" في دراسة الأديان المقارنة (كارين أرمسترونج نموذجًا)

"عرض ونقد في ميزان الإسلام"

المؤلف: د. نانسي أحمد عبد العزيز عويس

الناشر: دار الهداية ت: ٠١٢ ٢٣٢٤٨٧٨٩ / ٠١١ ٤٦١٧١٢٤٧

رقم الإيداع: ٢١٦٣١ / ٢٠١١

الترقيم الدولي: 978-977-486-043-0

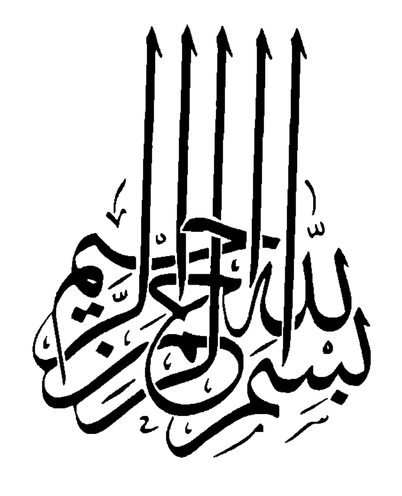
بسم الله الرحمن الرحيم

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ

وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ

وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾

(النمل: من الآية ١٩)


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

للأستاذ الدكتور/ **السيد رزق الحجر**

أستاذ العقيدة والفلسفة بقسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

من النادر في هذا الزمان أن نعثر على بحث للماجستير أو الدكتوراه قد تم له الكمال من جميع الجهات، واستحق التميز بكل الاعتبارات. والبحث الذي بين أيدينا والذي سعدت بالإشراف عليه -"منهج التطور العقدي في دراسة الأديان المقارنة، كارين أرمسترونج نموذجا، عرض ونقد في ميزان الإسلام"- هذا البحث هو أحد هذه البحوث النادرة، فقد اجتمع له الفهم العميق لكل مسائله وقضاياه، والمنهج المناسب لدراسته، والإحاطة الجيدة بمصادره ومراجعه، والقدرة على التحليل والمقارنة والنقد بشكل جدير بالإعجاب.

ولا غرابة في ذلك، فالباحثة قد سبرت أغوار الثقافتين الإسلامية والغربية، فهي حاصلة على الماجستير والدكتوراه في الكيمياء الصيدلية من جامعة "ويلز" ببريطانيا، وهي حاصلة على بكالوريوس الدراسات الإسلامية والعربية من جامعة الأزهر، وهي كذلك حاصلة على ليسانس في اللغة الإنجليزية وآداها من كلية الآداب جامعة عين شمس، وفوق ذلك حصلت على دبلوم في الترجمة من وإلى اللغة الإنجليزية من كلية الآداب جامعة القاهرة، ثم هي عضو بمعهد اللغويين .I.O.L بلندن، وها هي أخيرا بعد ثلاث سنوات على الأقل من الدراسات العلمية تحصل على الماجستير في الفلسفة الإسلامية، مقارنة الأديان، من كلية العلوم جامعة القاهرة.

وهكذا أسهمت هذه الثقافة المتنوعة في تكوين باحثتنا "نانسي أحمد عويس".

أما النموذج الذي اختارته الباحثة لمنهج "التطور العقدي" فهو المفكرة البريطانية المشهورة السيدة/كارين أرمسترونج المولودة في عام ١٩٤٥ من أسرة مسيحية كاثوليكية، وقد لازمها لقب "الراهبة الهاربة" لأنها دخلت الدير في السابعة عشرة من عمرها كراهبة كاثوليكية، ثم وجدت فيه سجنا رهيبا لروحها وعقلها فقررت الفرار من الدير والعودة لحياتها الطبيعية، ولم يكن قرار الهروب من الدير هو قرارها الوحيد

بل تبعه قرار آخر بترك الدين بالكلية.

لا نطيل في بيان السيرة الذاتية للسيدة "أرمسترونج" فالبحث قد تكفل بذلك، لكن من المهم أن نشير إلى أنها تتمتع بحضور في الأوساط الفكرية الإسلامية بسبب مؤلفاتها عن الرسول ﷺ، فقد ألفت في سيرته ﷺ كتابين، إلى جانب كتاب ألفته عن تاريخ الإسلام، كما أنها نالت قدرا كبيرا من التكريم من بعض الهيئات الإسلامية في الغرب.

وخلال عمل الباحثة في هذه الرسالة رأيت السيدة "آرمسرترونج" في القاهرة مرتين، إحداهما في الجامعة الأمريكية حيث ألقت بها عددا من المحاضرات، لكنها لم تكن ترحب بتوجيه الأسئلة إليها والاستفسار منها عن بعض الآراء التي كانت تدلي بها. المرة الثانية التي قابلتها فيها كانت في مؤتمر عقدته في القاهرة الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف، وقد أدهشني هذا الكم الهائل من المديح الذي كاله لها بعض الحضور في هذا المؤتمر لا سيما المسلمين المقيمين في دول غربية وهو ما دفعني إلى طلب الكلمة وتوضيح الموقف الحقيقي للسيدة "أرمسترونج" من الإسلام ومن الأديان عموما.

فهي في الحقيقة لا ترى في الإسلام ميزة خاصة تميزه عن غيره من الأديان، بل إنها تنظر إلى الأديان كلها، بما فيها الأديان الوضعية –كالبوذية مثلا- بمنظار واحد، فهي كلها – في رأيها- أديان صحيحة، وليس لأي منها – فيما ترى- أن يدَّعي امتلاك الحقيقة وحده، وهي بذلك تعيد إلى أذهاننا موقف الفيلسوف الصوفي المشهور "ابن عربي" من الأديان، وهو الموقف الذي رفضه أئمة السلف والعلماء أهل السنة.

والسيدة "أرمسترونج" حين تعلن أن الإسلام مأخوذ عن اليهودية تجسد صورة المستشرق من بداية العصور الوسطى وحتى نهاية القرن التاسع عشر، فهذا الرأي في حقيقته استخلاص كامل، وتعبير دقيق عن الرؤية الاستشراقية خلال هذه الفترة للقرآن الكريم لا باعتباره وحيا سماويا وإنما باعتباره كتابا ألفه محمد ﷺ معتمدا على اليهودية والنصرانية. ومن المعروف أن هذا الرأي قد تصدى له بالتفنيد عدد من المستشرقين العلميين ممن تخرجوا بعيدا عن تيار الاستشراق الكنسي.

ومرة أخرى تعيد لنا السيدة "أرمسترونج" صورة ا لمستشرق في القرون السابقة من حيث أسلوبه في الكتابة عن الإسلام، فقد اعتاد بعضهم أن يبدأ كتابته عن القرآن الكريم أو عن النبي ﷺ أو عن الشريعة الإسلامية مثلا بكلام يرضي مشاعر القارئ المسلم ثم يصدمه بعد ذلك بإثارة الكثير من الشبهات والشكوك حول الإسلام،

وعقيدته، ونبيه، وشريعته، وقد ظهر شيء من ذلك في كتابات السيدة "أرمسترونج" عن الإسلام بالتصريح في بعض الأحيان، وبالتلميح في أحيان أخرى.

ولا شك عندي في أن دراسة فكر السيدة "أرمسترونج" وسبر أغوارها واستنطاق خفايا عباراتها كان يلزمه بالضرورة باحث تتوفر له مقومات الشخصية العلمية من رجاحة العقل وقوة الفكر، وسعة الذاكرة، وحسن اختيار وتوظيف المنهج، وتملُّك ناصية اللغة —العربية والإنجليزية- وتنوع الثقافة واتساعها، والحب الخالص للحقيقة والحرص على إدراكها في موضوعية وأمانة علمية، وهذا كله — في رأيي- قد توفر لباحثتنا، وكل من يقرأ هذا البحث سوف يدرك أن هذا حق لا مبالغة فيه.

وقد نجح البحث، من خلال تحليل كتابات السيدة "أرمسترونج" في الكشف عن بعض المنطلقات الأساسية للفكر الغربي في دراسة الأديان، وأهم هذه المنطلقات هو سيطرة "الفكر التطوري" على العقلية الغربية، واهتمامه الكبير بدراسة الأساطير القديمة باعتبارها المؤسس أو الحاكم للمعتقدات الشرقية بصفة خاصة، واتجاهه إلى "الرمزية" التي أخذت تمثل مكانا بارزا في دراسة الأديان.

يضاف إلى ذلك ما يبرز بوضوح في هذا الفكر من توظيفه للعلوم الاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية وحتى الأدبية في دراسة الأديان وتفسير ظواهرها. وقد جاء هذا التداخل نتيجة اتجاه الدراسات المتعلقة بالأديان في الغرب إلى الظواهر الخارجية للدين مثل الطقوس والعبادات والأساطير والرموز الدينية.

إن المقام يطول بنا لو أردنا استعراض كل الموضوعات والقضايا التي تناولتها هذه الرسالة، لكن ما يجدر التنويه به هنا هو ذلك الجزء الخاص برؤية السيدة "أرمسترونج" للإسلام عقيدته وشريعته، وهي الرؤية التي تضمنها الفصلان الخامس والسادس من هذه الرسالة. في هذين الفصلين تستخلص الباحثة آراء السيدة "أرمسترونج" عن الإسلام من خلال الكتابين اللذين ألفتهما عن النبي ﷺ أولهما بعنوان ***Muhammad: A Biography of the Prophet***، وثانيهما بعنوان: ***Muhammad, A Prophet For Our Time,***، إلى جانب كتاب ثالث تضمن موجزا لتاريخ الإسلام وعنوانه: ***Islam: A Short History***، وبالإضافة إلى ذلك أفردت السيدة "أرمسترونج" فصلا للحديث عن الإسلام في كتابها ***A History of God***. ويبدو في كتابة السيدة "أرمسترونج" عن الإسلام لأول وهلة أنها تتبع نفس منهجها في دراسة الأديان الأخرى، وضعية أو سماوية، فالإسلام في رأيها قد "نشأ وتطور"، لذا فهي تبحث أسباب نشأته، وتنتهي إلى ما انتهى إليه من قبلها بعض

المستشرقين، وهو القول بأن الإسلام قد نشأ استجابة لظروف بيئته، لكنها تختلف عنهم في تصريحهم بذلك وقولها به بطريق الإيحاء والتلميح.

ومن الجدير بالذكر – وهو ما نعجب له- أن هذا الرأي قد تبناه بعض المسلمين متابعة لمن قال به من المستشرقين، من أمثال الدكتور طه حسين الذي تابع "مونتجمري وات" في كل آرائه في ذلك.

والحق أن القائلين بذلك قد نسوا أو تناسوا أن الدين الإسلامي فيه "ثوابت" و"متغيرات"، وإذا صح القول بالتطور في "المتغيرات" فإنه لا يصح إطلاقا في "الثوابت"، فالعقيدة وأصولها -وهو ما ركز المستشرقون على دراسته وقالوا بتطوره – لا يصح وصفها بذلك، فهي ثابتة منذ تقررت في القرآن الكريم والسنة النبوية إلى يومنا هذا وإلى يوم الدين.

والحق أن كلام السيدة "أرمسترونج" عما أسمته "مراحل تطور العقيدة الإسلامية"، تنطوي على الكثير من الخلط والتلبيس ومجانبة الحقيقة كما يتضح ذلك في تصريحها بأن الإسلام لم يأت بجديد، وإنما هو صورة معدلة لما سبقه من أديان، ولا شك أن ذلك يمثل تضحية بالحقيقة لخدمة هدف معين يظهر كثيرا في كلامها وهو القول بوحدة الأديان، وهو دعوى روجتها بعض الهيئات العالمية لأغراض مشبوهة.

أخيرا لا بد من القول بأن الباحثة – الدكتورة نانسي- قد تمكنت من عرض آراء السيدة "أرمسترونج" وتحليلها تحليلا علميا دقيقا ونقدها في كثير من الآراء التي استحقت هذا النقد، كل ذلك في حيدة وموضوعية تامة جعلت أعضاء اللجنة التي ناقشتها- وهم من كبار المتخصصين- يعلنون أن رسالتها كانت تصلح لنيل درجة الدكتوراه.

وبعد، فإن كل ما قدمته لا يغني عن قراءة البحث، إذ لا يعدو كلامي في ذلك مجرد إشارات فحسب، قصدت منها بيان موقف السيدة "أرمسترونج" الحقيقي من الإسلام.

مع تمنياتي للباحثة بدوام التوفيق

محرم ١٤٣٣هـ — أ.د. السيد رزق الحجر

ديسمبر ٢٠١١

المقدمة

إنّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، عبده ورسوله، وصفوته من خلقه، وخيرته من بريته، سيد الأولين والآخرين، ورحمة الله للعالمين، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد..

فإن الدراسات الحديثة للأديان في الغرب، والتي تعود جذورها إلى حوالي القرن السابع عشر، بدأت تتحول من الدراسة الداخلية للأديان، بمعنى التركيز على دراسة النصوص المقدسة، إلى دراسة الظواهر الخارجية، والتي واكبها أيضا التطرق إلى دراسة جوانب أخرى، مثل دراسة "نشأة الأديان"، و"تاريخ الأديان"، ودراسة معتقدات "القبائل البدائية"، وما يرتبط بها من "أساطير". وقد بدأ هذا التحول بعد التوسع في الاكتشافات الجغرافية والأثرية؛ والوصول إلى فك رموز اللغات القديمة، ومن أهمها الهيروغليفية والسومرية القديمة, مما كان له أثره الكبير في دراسة معتقدات هذه الشعوب القديمة، وبدأ الشغف الكبير بدراسة "**أصل الدين**" ومحاولة الوصول إلى أقدم صورة للمعتقدات البشرية.

ازدهرت دراسة الأديان في القرن التاسع عشر؛ الذي شهد طفرة حقيقية في هذه الدراسات، والتي بدأت تبتعد بدورها عن المناهج التقليدية؛ واستُحدثت مناهج جديدة لدراسة الأديان، من زوايا جديدة، لم تكن معروفة من قبل. لم تعد دراسة الدين تقتصر على اللاهوتيين؛ بل بدأت دراسة الأديان من وجهة نظر الدراسات الاجتماعية، والنفسية، والأنثروبولوجية، وحتى اللغوية. وقد كان لنظرية "التطور البيولوجي" التي طرحها داروين، أثرها الكبير في دراسة الأديان، حيث انتقل الفكر "**التطوري**"، من دراسة أصل الأنواع البيولوجية، إلى الدراسات الإنسانية، وكان منها دراسة الأديان. وعلى الرغم من أن نظرية داروين في التطور البيولوجي، لم تعد تلق قبولا في الغرب،

إلا أن فكرة "التطور" أصبحت تهيمن على العلوم الإنسانية بشكل عام.

أولا: أسباب اختيار الموضوع:

تمثل كارين أرمسترونج نموذجا "حديثا" لدراسة فكرة "**تطور الأديان**"، من المنظور الغربي الحديث. فمناهج دراسة الأديان، لم تتوقف عند نهاية القرن التاسع عشر، بل هي تواكب كل ما يجِدُّ من علوم؛ سواءً العلوم الإنسانية، أو التاريخية، وما يتعلق بها من اكتشافات أثرية بشكل خاص. توظف أرمسترونج في دراستها للأديان، كل ثقافتها السابقة والحالية، ما بين دراسة اللاهوت؛ والأدب؛ والتاريخ؛ والدراسات الأنثروبولوجية؛ إضافة إلى الدراسات الفلسفية، القديمة والحديثة.

لا تتطرق أرمسترونج إلى فكرة نشأة الأديان وتطورها، من منظور قضية "**أصل الدين**"، وحسب، بل هي تحاول أن تؤرخ للأديان، أو فكرة "الاعتقاد في الإله" منذ نشأتها وحتى صورتها الحالية؛ التي تتمثل في المعتقدات البشرية السائدة الآن، سواء المؤلهة، أو غير المؤلهة. والجديد في طرحها أنها تحاول من خلال مناهج مختلفة؛ ميثولوجية؛ وتاريخية؛ وأنثروبولوجية؛ وأدبية؛ أن تربط الأديان كلها في نسيج واحد، منذ البداية، وحتى عصور الإلحاد، وذلك من خلال البحث عن رباط منطقي بين كل معتقد وما يليه؛ وإن كانت لم تنجح في ذلك، في رأي الباحثة، خاصة فيما يتعلق بالإسلام. وقد كان المنهج السائد في عرضها، هو المنهج التاريخي، والأسطوري؛ لأنها ترى أن الأساطير كانت هي "**أصل**" الأديان.

وقد كان اختيار شخصية أرمسترونج تحديدا، لحضورها القوي على الساحة الإسلامية، بعد أن أَلَّفت كتابين عن سيرة النبي ﷺ، إلى جانب كتابتها لمؤلَّف موجز عن تاريخ الإسلام. وقد كرمتها عدة هيئات إسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، كما أن لها حضورا قويا في مؤتمرات حوار الأديان في الشرق والغرب على حد سواء. وما تقوله عن الإسلام ونبيه ﷺ، يوحي في ظاهره بأنها تناصر الإسلام، وتدافع عن نبيِّه ﷺ. إلا أن الدراسة المتعمقة لما تكتبه عن "الأديان" بصفة عامة، وعن "الإسلام" خاصة، أظهرت أنها تتبنى منهجا ينقض فكرة "الدين" بصورته الحالية، ويكرس لفكرة "وحدة الأديان"، بدعوى تشابه كل الأديان والمعتقدات. فأرمسترونج تختزل الدين في

الجانب الروحي والنفسي، أو ما تطلق عليه "التجربة الروحية".

وقد لفتت الأنظار إليها في البداية، لأنها قضت فترة من حياتها راهبة كاثوليكية، ثم تركت حياة الرهبنة، وتحولت للإلحاد، ثم انتهت إلى كونها **"موحدة حرة"**، كما تقول، على الرغم من الإبهام الذي يكتنف هذه العبارة. ويطلق النقاد والكتّاب المتخصصون[1] في الغرب على الكاتبة موضع الدراسة، **"مؤرخة علم الأديان"** في العصر الحديث، و**"كاتبة الأديان المقارنة"** الأولى؛ لأنها حظيت بشهرة وانتشار سريع لمؤلفاتها؛ لم يحظ به عالم آخر في مقارنة الأديان حديثا. كما يرى كثير من علماء مقارنة الأديان في الغرب، أنها جاءت بقراءة جديدة لتاريخ الأديان في العالم، إلى جانب أن نظريتها عن التقريب بين الأديان الثلاثة، وعرض مواطن الاختلاف والاتفاق، يعد رؤية غير مسبوقة من كاتبة غربية غير مسلمة، كما يقولون.

ثانيا: أهمية موضوع البحث وأهدافه:

تنبع أهمية الموضوع من خلال تعرُّضه لدراسة غربية حديثة، تتبنى فكرة "تطور الأديان"، ولكن من وجهة نظر مختلفة. وهي لا تقتصر على البحث في "أصل الدين"، بل تقوم بتتبع المراحل التي مر بها تاريخ عبادة الإله على الأرض؛ وهي في ذلك تركز بصفة أساسية على "الأديان السماوية الثلاثة"؛ أي اليهودية والمسيحية والإسلام.

و لم يكن القصد من هذه الدراسة، تفنيد الآراء ونقدها من منظور الإسلام فحسب؛ بل كان من مقاصدها الرئيسة عرض نموذج لفكر "الآخر"، غير المسلم، إن جاز التعبير، وتوضيح منطلقاته، وأصوله، وكيفية معالجته لقضية مصيرية، مثل قضية "الاعتقاد" في تاريخ البشرية. والواقع أننا نختلف كثيرا، باعتبارنا مسلمين، في أصولنا وثوابتنا التي ننطلق منها، عن الفكر الغربي، الذي تدخلت في صياغته عوامل كثيرة، بعيدا عن الثوابت الدينية، التي لم يعد لها مكان في الأغلب الأعم. فكل شيء الآن مطروح للنقاش والجدل، في مرحلة "ما بعد الحداثة"؛ حتى مصطلح "الدين"، حيث توجد مقترحات كثيرة لتغيير هذا الاسم، إلى شيء آخر مثل "الثقافة". والمقصد من كل ذلك، هو في الأصل "عدم إقصاء" المعتقدات والفلسفات التي لا تدخل في نطاق

---

(١) تم توضيح الكثير من هذه الآراء في المبحث التمهيدي، في سيرة أرمسترونج الذاتية.

"الأديان السماوية"، وإلا اتُّهمنا بالأصولية، وعدم تقبل الآخر. والإسلام في الواقع، لم يصادر حرية الاعتقاد؛ فقد سمَّى الله عز وجل ما عليه أهل الكفر، حسب اعتقادهم هم، دينًا، كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1]. ولكن المشكلة الحقيقية ليست في إطلاق الأسماء، بل في الخلط بين المفاهيم، وعدم تسمية الأشياء بمسمياتها الفعلية، أو وصفها بصفاتها الحقيقية. فالفلسفات البشرية، لا يمكن البتة مساواتها بالأديان السماوية؛ بالمعنى الاصطلاحي للدين، ولكن تظل مجرد فلسفات.

ولا تدعي الباحثة أنها استطاعت من خلال فصول هذه الدراسة المحدودة، التوصل إلى جميع منطلقات الفكر الغربي الحديث، بل هي مجرد إشارة لبعض المنطلقات، التي اتضحت من خلال مؤلفات أرمسترونج في الأديان. وربما كان أهم ما توصَّلت إليه هذه الدراسة، هو سيطرة الفكر "التطوري"، حتى الآن، على العقلية الغربية؛ والعودة بكثافة لدراسة الأساطير القديمة، لأنها تحكم المعتقدات الشرقية بصفة خاصة، كالبوذية والهندوسية، التي تروج لها أرمسترونج بشكل كبير. كما أن "**الرمزية**" أصبح لها مكان بارز في التعامل مع القضايا الدينية؛ لأنه من خلال "الرمز" يمكن تأويل أي شيء، ليكتسب مفهوما بعينه. وقد رأينا في فرنسا منذ عدة سنوات أن الحجاب فُسِّرَ على أنه "رمز ديني"، مثله مثل الصليب، وليس من الأصول الإسلامية. وقد تسرب هذا المصطلح بالفعل إلى بعض مثقفينا في العالم الإسلامي.

القضية الأخرى التي اتضحت من خلال هذه الدراسة، هو تداخل العلوم بشكل كبير في العصر الحالي. فدراسة الأديان أصبحت تتجه إلى دراسة الظواهر الخارجية للدين؛ مثل الطقوس؛ والعبادات؛ والأساطير؛ والرموز الدينية. لذا؛ فقد تداخلت العلوم الاجتماعية، والنفسية، والأنثروبولوجية، بل والأدبية في دراسة الأديان و"تفسير ظواهرها". وقد اعتمدت أرمسترونج على كل هذه العلوم في عرضها وتحليلها لبعض الظواهر؛ وإن جانبها الصواب في عرضها للإسلام بصفة خاصة. كما أن الكاتبة قد اتخذت لنفسها آليات جديدة في عرضها لفكرة تطور الأديان؛ ابتعدت عن الثوابت

---

(١) الكافرون: ٦. د/ محمدعبدالله دراز: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": طبعة مجمع البحوث الإسلامية: ١٣٩٨ هـ - ١٩٦٩ م، ص٢٣.

الدينية في أغلب الأحيان واتجهت للظواهر.

ومن الأشياء الرئيسة التي اهتم بها هذا البحث، هو قضية "**المصطلحات**". فأرمسترونج تستخدم الكثير من المصطلحات، التي تختلف في معناها عن المألوف. فهي تتحدث عن "**التوحيد**"، من زوايا مختلفة، مثل مصطلحات "**التوحيد البدائي**"، و"**التوحيد الوثني**" في اليهودية، و"**التوحيد المسيحي**"، الذي يؤول الثالوث بتأويلات مختلفة، يضاف إلى ذلك تعبير "**الموحدة الحرة**"؛ الذي تصف به نفسها. هذا إلى جانب مصطلحات أخرى كثيرة تنتمي لمجال دراسة الأديان مثل "إله السماء"، و"أسطورة الخلق"، و"الإله الشخصي" و"الإله غير الشخصي"، و"المانا"، و"**المقدس**". وقد وجد هذا المصطلح الأخير طريقه إلى مؤلفات بعض المفكرين الإسلاميين، ممن يتبنون الفكر "الليبرالي" أو "العلماني"، حيث يتم أحيانا تفسير "المقدس الديني" بصور تبتعد عن المفهوم الذي قد يتبادر إلى الذهن عند سماعه. هذا إلى جانب بعض المصطلحات التي تتعلق بحوار الأديان، مثل: "إقصاء الأخر"، و"احتكار الحقيقة".

ثالثا: الصعوبات التي واجهت الباحثة:

من أهم الصعوبات التي واجهت الباحثة في هذه الرسالة، هو منهج أرمسترونج في عرضها للقضايا. فعرضها في الأصل "تاريخي"، ويتطرق إلى المعتقدات من خلال الأحداث التاريخية. وعلى الرغم من أنها "مؤرخة أديان"، إلا أن عرضها "التاريخي" شابه الكثير من القصور، ولم يكن "موثّقا"، أو "محددا" في كثير من الأحداث التي أشارت إليها. ومن أهم المشكلات الأخرى التي اعترضت الباحثة:

- أن أرمسترونج تميل إلى سرد المواضيع في صورة أدبية، حيث يختلط "تصورها للأحداث"، مع الحدث نفسه. كما أنها لا تطرح أفكارها في صورة "قضايا محددة"، بل تضع "عنوانا واحدا للفصل"؛ حيث تختلط القضايا، والآراء، ووجهات النظر، مع الأحداث. لذا حاولت صاحبة هذه الدراسة قدر الاستطاعة أن تستخلص "القضايا والأفكار" من سياق الكلام، ليتيسر عرض المراحل التطورية، من خلال "قضايا محددة" يمكن مناقشة ما جاء فيها.

- من أكبر المشاكل التي تواجه الباحث مع مؤلفات أرمسترونج؛ خاصة في مؤلفاتها المبكرة، هو **عدم ذكرها لمصادرها** في الأغلب الأعم، وعدم الإشارة إلى الدراسات السابقة. فهي تطرح الآراء على أنها مسلم بها، في أسلوب "الجزم"، ولكنها لا تحدد إن كان هذا هو رأيها، أو رأي كاتب آخر. لذا جاء عرضها يشوبه الغموض في كثير من الأحيان، لأنها أخذت الفكرة عن كاتب آخر، ولكنها أخرجتها من السياق الأصلي الذي قصده صاحبه؛ فجاءت فكرتها "غير مفهومة"، وتبدو وكأنها مقحمة في السياق. وقد اضطررت في كثير من الأحيان للرجوع إلى "قائمة الاطلاع المقترحة"، التي تذيل بها مؤلفاتها، من أجل البحث عن أصل، وتفاصيل هذه الأفكار. والمقصود هنا، هو الأفكار الرئيسة في الموضوع، لا الأفكار الفرعية[1].
- المشكلة الأخرى في منهجها العلمي؛ أنها تجنح **للتعميم المطلق** دون دليل أو حجة علمية[2]. كما أنها كثيرا ما تجزم بأن الأمر كذا، دون ذكر الآراء المخالفة، أو

---

(١) فعلى سبيل المثال، لا الحصر، لم تذكر أرمسترونج مصدرا في حديثها عن: القوة الغامضة أو "المانا" عند القبائل الميلانيزية: الفصل الثاني؛ ولم تشر إلى صاحب نظرية عبادة "الإلهة الأم"، وهو جيمس فريزر: الفصل الثاني؛ وفي دراستها عن الإسلام، لم تشر أرمسترونج إلى مصدر فكرتي **"الاستغناء"** و"المروءة"، وعلاقتها بنشأة الإسلام؛ وقد تبين بالبحث أن المصدر الرئيس للفكرتين هما: المستشرق جولدتسيهر وعالم اللغة الياباني "إيزوتسو": الفصل الخامس؛ كما قالت إن العرب كانوا يظنون أن المزدلفة هو "إله الرعد": الفصل الخامس؛ وقالت إن العرب كانوا يعتقدون أن "الله" هو نفسه إله اليهود والنصارى: الفصل الخامس؛ ولم تذكر مصدر هذه الأفكار/ كما أنها كررت مقولة إن "الإله الشخصي" يحرض على التعصب وعدم التسامح، انظر على سبيل المثال: الفصل الثالث؛ وقد ورد ذكر هذه الفكرة ذاتها في دائرة المعارف البريطانية، ولكنها لم تشر إليها/ كما أن أرمسترونج ذكرت في أكثر من موضع أن الإسلام، مثله في ذلك مثل اليهودية والمسيحية، لا يأمر أتباعه باعتناق أي معتقدات بعينها عن الإله، ولم تشر مطلقا إلى صاحب هذه الفكرة، وهو الحاخام اليهودي كوهلر: انظر على سبيل المثال: الفصل السادس، والفصل السابع؛ وفي عرضها لنشأة الفلسفة الإسلامية لم تذكر **مصدرا واحدا** لما قالت، واكتفت بقولها إن الفلاسفة "أرادوا.."، أو "قالوا..."، ولم تشر متى أرادوا، أو أين قالوا هذا الكلام.

(٢) من ذلك قولها إن كثيرا من الناس، يعتقدون أن الإله الذي عبده اليهود والمسيحيون والمسلمون، أصبح بعيدا مثل إله السماء؛ وهي لم تخبرنا من هم هؤلاء الناس: الفصل الثاني؛ كما أنها قالت إن عبادة "الإلهة الأم" كانت سائدة في "**الحقبة الباليوليثية**": الفصل الثاني؛ وقد وجِّه لها النقد بسبب جنوحها للتعميم الشديد في قولها: "في العالم القديم لم يكن لهم غناء عن الأسطورة"، أو قولها "إن الأسطورة النيندرثالية كانت تُحكى بجوار القبور"، على الرغم من عدم وجود أي دليل على ذلك، انظر: الفصل الثاني؛ ومن ذلك أيضا تعميم حالة الشعور بالرهبة عند حضور "المقدس المفارق" *numinous*، كما حدث لأنبياء بني إسرائيل، على الرهبة التي شعر بها النبي ﷺ في حضور أمين الوحي جبريل عليه السلام/ كما أنها عممت معتقد "إله السماء" عند القبائل البدائية، على عبادة قريش للإله قبل الإسلام، وقالت إنهم كانوا يعبدون **"الإله الأسمى"** وهو "الله": الفصل الخامس.

حتى المؤيدة لرأيها. وقد عرَّضَها هذا الجزم في طرح الأفكار للنقد، فهي لا تذكر الرأي، والرأي المخالف، ثم ترجح بين الآراء على أساس علمي، يستند إلى الدليل والحجة المنطقية[1].

- كما أن أرمسترونج لا تتوخي "**الدقة**" فيما تقتبسه عن الآخرين، في بعض الأحيان[2].

من النقاط الجيدة في مؤلفاتها:

على الجانب الآخر، وللإنصاف؛ فإن مؤلفات أرمسترونج، تتميز بوجود كشاف للمصطلحات التي تحتاج إلى توضيح، مثل الكلمات العربية، أواللاتينية التي وردت في مؤلفاتها. وقد أفدتُ كثيرا من توضيحها للمصطلحات اللاتينية، التي تتعلق بالمسيحية بصفة خاصة؛ لأن أرمسترونج تجيد اللاتينية واليونانية القديمة إلى جانب العبرية.

رابعا: منهج الدراسة:

رأي أرمسترونج:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن ترتكز معالجة الموضوع على منهج تكاملي، يقوم على التحليل والنقد؛ كما يتجه للمقارنة أحيانا، حسب طبيعة القضية المطروحة. وقد أوردت رأي أرمسترونج في القضية محل البحث، في بداية كل مطلب، تحت عنوان رئيس، حيث تعرض تلك الفقرة، خلاصة رأيها، من مجموع مؤلفاتها التي تناولت هذه القضية. يتبع ذلك تعقيب مفصل علي ما ورد في طرحها، تحت عنوان "**تعقيب**". ويأتي التعقيب على فكرتها أحيانا في موضعه من الدراسة؛ سواء في الهامش، أو في فقرة مستقلة عن كلامها، وذلك قبل التعقيب المفصل؛ إذا استوجب الأمر تعقيبا مباشرا.

---

(١) من ذلك قولها إن التمثال الصغير الذي عثر عليه العلماء، وأطلقوا عليه اسم "التماثيل الفينوسية"، كان يجسد الإلهة الأم في الشرق: الفصل الثاني؛ وقولها إن دعاء زيد بن عمرو عند خروجه من مكة، أصبح من "**الدعاء المستجاب عند المسلمين**": الفصل الخامس؛ ومن ذلك أنها جزمت بأن معنى "آيات سورة القدر"، هو كذا، على الرغم من أن المصدر الذي رجعت إليه أرمسترونج في تفسير الآيات، جاء باحتمالات ثلاث، من وجهة نظره: الفصل السادس؛ وقولها إن مقصود "**التوحيد**" عند المسلمين، لا يعني "**الوحدة العددية**" للمعبود: الفصل السادس.

(٢) مثل ما نقلته عن شميث بالنسبة لرأيه في "تطور فكرة التوحيد" وعلاقتها بإله السماء: الفصل الثاني؛ وما أدخلته على كلمة المروءة من معان ليست فيها: الفصل الخامس؛ وعدم دقتها فيما يتعلق برواية سوزومينوس عن الحنفاء في الشام: الفصل الخامس؛ وما نقلته عن "إيزوتسو" في معنى كلمة "الكفر": الفصل السادس.

وقد اقتصرت في عرضي لفكر أرمسترونج على بعض القضايا المهمة، التي تتعلق مباشرة بموضوع البحث، وتركت العديد من التفاصيل الأخرى، التي لا تتعلق تعلقا مباشرا بالموضوع.

وكان المنهج الذي اتَّبعتُه في "التعقيب" خلال صفحات البحث، هو "**تحليل ما قالته**" بدايةً، وتوضيح ما غمض من أفكار. ثم أحاول بعد ذلك رد الفكرة لصاحبها، إذا وُفِّقتُ لذلك، لأنها غالبا لا تذكر مصادر أفكارها، كما أشرت من قبل. وكنت أحاول في التعقيب، أن أنقد فكرتها من المصادر الغربية أولا، ثم أقوم بنقدها في "ميزان الإسلام". وكنت في بعض الأحيان أقارن ما قالته أرمسترونج، بما قاله غيرها من المستشرقين، إذا كان لأحدهم رأي في هذه القضية. كما كنت أوضح المفاهيم والمصطلحات التي كانت تأتي بها، سواء من شرح أرمسترونج لها، أو من المعاجم الإنجليزية، وأحيانا من المعاجم العربية.

وفي نهاية كل فصل، وضعت فقرة بعنوان "**ملامح النظرية التطورية في فكر أرمسترونج في مرحلة...**"، موضحة المناهج العامة التي استندت إليها أرمسترونج في عرضها لقضية "التطور العقدي"، في مرحلة بعينها، ومحاولة الربط بين كل مرحلة وما يليها.

وقد استعملتُ عبارات التنزيه لله تعالى، في سياق كلام الكاتبة، وكنت أصلي وأسلم على رسول الله ﷺ، حيثما ورد ذكره، وميزت ذلك بوضعه بين قوسين، لتمييزه عن كلامها.

عناوين الرسالة: يلزم الإشارة إلى أن جلّ العناوين التي وردت في الفصول والمباحث، تشير إلى **رأي أرمسترونج** في القضية، أو **مقتبسة من رأيها**، ولا تعبر عن رأي الباحثة، الذي أوضَحَتْه في التعقيب.

خامسا: الدراسات السابقة:

لا توجد حسب علمي، دراسات "**أكاديمية**" سابقة، حول فكر كارين أرمسترونج؛ وتحديدا حول نظريتها عن "تطور الأديان"، باللغة العربية.

سادسا: مباحث الرسالة:

هذا البحث مقسم إلى "سبعة فصول"، مهدت لها "بمقدمة" و"مبحث تمهيدي"، وأعقبتها بخاتمة، ثم ملاحق الرسالة، والفهارس. ويمكن إجمال ما جاء فيها فيما يلي:

المقدمة:

بينت فيها سبب اختيار الموضوع، وأهمية موضوع البحث وقيمته العلمية، والأهداف التي يطمح لتحقيقها. كما وضحت الصعوبات التي واجهتني، خاصة فيما يتعلق بمنهج أرمسترونج الأكاديمي، وبينت من خلال ذلك، بعض مشاكلها المنهجية. ثم بينت المنهج الذي اتبعتُه في هذه الدراسة.

المبحث التمهيدي:

عرضت فيه "السيرة الذاتية" لكارين أرمسترونج، وأهم مؤلفاتها، وأهم مصطلحاتها، وأيضا أهم مصادرها. كما بينت في المبحث التمهيدي المقصود بمصطلح "التطور العقدي"، الذي ورد في عنوان الرسالة. ثم قدمت عرضا مختصرا عن تاريخ دراسة الأديان في الغرب، وأهم مدارسها، حتى الوقت الحالي. وترجع أهمية ذلك، إلى أن الرسالة تبحث في منهج وأصول "**النظرية التطورية**"، وذلك في طرح معاصر لها.

الفصل الأول: وهو مخصص لعرض بعض "المفاهيم الأساسية" التي تشكل الخلفية الفكرية لآراء أرمسترونج. يختص المبحث الأول بالحديث عن "مفهوم الدين" بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ويختص الثاني بالحديث عن أهمية الأسطورة في دراسة "نشأة الأديان" وتاريخها في الفكر الغربي. أما المبحث الثالث فيتحدث عن "مفهوم الرمز" وأهميته في دراسة الأديان في الفكر الغربي، وعلاقته بتفسير الأساطير، وأهميته في تفسير الكتاب المقدس.

الفصل الثاني: وهو يناقش "**المرحلة الأولى**" لنشأة الأديان، في فكر أرمسترونج، ومقسم إلى ثلاثة مباحث. يتعلق المبحث الأول بفكرة إله السماء، والقوة الغامضة أو المانا، والثاني بنظرية عبادة الإلهة الأم، أما الثالث فيعرض لمرحلة الأساطير في معتقدات البشر.

الفصل الثالث: وهو يتناول المرحلة الثانية من تاريخ عبادة الإله على الأرض، في

فكر أرمسترونج، أو "بداية توحيد الإله"، وتعني بها الاتجاه لتوحيد الإله عند بني إسرائيل. وهي تناقش في هذه المرحلة نشأة الديانة اليهودية و"مراحل تطورها". وهو مقسم إلى ثلاثة مباحث: الأول يتعلق بتحديد هوية "إله" بني إسرائيل، وهل هو "إلوهيم"، أو "يَهْوه". ويختص المبحث الثاني ببيان العلاقة بين إله إبراهيم وإله موسى عليهما السلام، في الفكر اليهودي. أما المبحث الثالث فيختص "بمراحل تطور **التوحيد** في الديانة اليهودية".

الفصل الرابع: ويناقش "مرحلة الثالوث وتجسيد الإله"؛ أي نشأة الديانة المسيحية وتطورها. وهو مقسم إلى ثلاثة مباحث؛ حيث يتناول الأول نشأة الجدل حول طبيعة المسيح ﷺ، أما المبحث الثاني فيناقش اختلاف التأويلات حول طبيعة المسيح ﷺ في الفكر المسيحي. ويتناول المبحث الثالث كيفية حسم قضية الثالوث في المجامع الكنسية.

الفصل الخامس: ويناقش المرحلة الأولى من مراحل نشأة الديانة الإسلامية، أو مرحلة **"إله الإسلام"** كما أطلقت عليها أرمسترونج، وهي تتعلق بالعوامل التي أدت لنشأة الإسلام، في رؤيتها. وقد قسَّمتُ مرحلة "إله الإسلام" إلى فصلين، لكثرة التفاصيل التي تتعلق بها، من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، لكثرة المغالطات التي تتعلق بالمفاهيم الإسلامية، والتي وقعت فيها أرمسترونج؛ وذلك لأنها حاولت كثيرا ليّ الحقائق، لتثبت وقوع ما أطلقت عليه "تطور التوحيد" في الإسلام، كما هو الحال في اليهودية. ولكنها لم تستطع أن تجد مبررا واضحا لقصر الفترة الزمنية التي استغرقها أهل مكة للتحول للتوحيد، مقارنة بمئات السنين التي استغرقها بنو إسرائيل للتحول من عبادة الأوثان إلى عبادة الإله الواحد، أو يَهْوه. وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: الأول: يناقش القيم القبلية وعلاقتها بنشأة الإسلام، ويناقش المبحث الثاني زعم تأثر الإسلام بالمعتقدات الأخرى. أما المبحث الثالث فيناقش علاقة الحنيفية والحنفاء بظهور الإسلام.

الفصل السادس: يتناول هذا الفصل المرحلة الثانية من مراحل الديانة الإسلامية،

والتي تتعلق "**بنشأة التوحيد في الإسلام**"، في فكر أرمسترونج. وقد قسمته إلى أربعة مباحث: يتحدث المبحث الأول عما أطلقت عليه أرمسترونج "اللحظة الفارقة في الغار"؛ أي لحظة مجيء الوحي للمرة الأولى. يناقش المبحث الثاني قضية "طبيعة الوحي القرآني" ومصدره. وقد خصصت المبحث الثالث للحديث عن منهج أرمسترونج في التعامل مع آيات القرآن الكريم، مع بيان ذلك بعرض نماذج من تفسيرها لبعض الآيات من سورة القدر، إلى جانب تفسير آية النور، من سورة النور. أما المبحث الرابع والأخير فيناقش زعم أرمسترونج حول "تطور عقيدة التوحيد" في الإسلام مقارنة بما حدث في اليهودية.

الفصل السابع: وقد خصصته للمرحلة الأخيرة التي تيسر لي عرضها، وهي مرحلة "**إله الفلاسفة**"، في رؤية أرمسترونج. فقد حال ضيق الوقت، وكثرة التفاصيل التي ذخرت بها الفصول الأولى، من إكمال المراحل الأخرى التي تتعلق بتطور مفهوم الإله، حتى عصر الإلحاد، كما عرضتها أرمسترونج. وقد بيَّنت ذلك في التعقيب الأخير في نهاية البحث. وقد قسمت هذا الفصل السابع إلى أربعة مباحث: المبحث الأول: يناقش نشأة الفلسفة الإسلامية، والمبحث الثاني: يتناول مرحلة فلاسفة الإسلام. أما المبحث الثالث، فيناقش نشأة الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية. ويناقش المبحث الرابع والأخير، نشأة الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

الخاتمة: وقد أبرزت في الخاتمة، في نقاط، أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

ملاحق الرسالة:

وقد أدرجت ملحقين في نهاية هذا البحث؛ أحدهما خاص بقائمة كاملة بمؤلفات كارين أرمسترونج، سواء التي تتعلق بالبحث أو التي لم يُشَر إليها فيه. أما الملحق الثاني، فيختص بقائمة لأهم المصطلحات التي ورد ذكرها في هذه الرسالة، باللغتين الإنجليزية والعربية مع تعريف مختصر لكل منها.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى أستاذي الفاضل، الأستاذ الدكتور/ **السيد رزق الحجر**، أستاذ العقيدة والفلسفة بقسم الفلسفة

الإسلامية، بكلية دار العلوم، الذي شرفت بإتمام هذا البحث تحت إشرافه. كما أزجي بالغ الشكر والعرفان، إلى الأستاذين الفاضلين، والعالمين الجليلين: الأستاذ الدكتور/ **محمد محمد أبو ليلة**، أستاذ مقارنة الأديان، والدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، والأستاذ الدكتور/ **محمد عبدالله الشرقاوي**، أستاذ الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان، ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية، بكلية دار العلوم؛ وذلك لتفضلهما الكريم بمناقشة وتحكيم هذه الأطروحة.

والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن يغفر لي ما فيه من الزلات والعثرات، وأن يجبر تقصيري، وأن يلهمنا سبل الرشاد والسداد، إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلي الله وسلم وبارك على خاتم النبيين ورحمة الله للعالمين، محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه والتابعين.

﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

* * *

مبحث تمهيدي

- السيرة الذاتية لكارين أرمسترونج

- المقصود بمنهج التطور العقدي

- تاريخ دراسة الأديان في الغرب وأهم مدارسها

المطلب الأول
السيرة الذاتية لكارين أرمسترونج

أولا: نشأها وأهم مؤلفاها:

١. خلفيتــها الفكــرية:

* نشأها الأولى:

"الراهبة الهاربة"، هو اللقب الذي اقترن بمؤرخة الأديـــان البريطانيـــة "كـــارين أرمسترونج"، وذلك لأها بدأت حياها، وهي في السابعة عشرة من عمرها، كراهبة في أحد الأديرة، وانتهت إلى كوها باحثة متعمقة، غزيرة الإنتاج في "تـــاريخ الأديـــان"، بصفة خاصة. ولدت كارين أرمسترونج عام ١٩٤٥م، ونشأت في أســـرة مـــسيحية كاثوليكية المذهب، ودخلت ديرًا تابعًا للطائفة الكاثوليكية الرومانية في الفترة ١٩٦٢-١٩٦٩، لتهب نفسها للمسيحية ولحياة الزهد كما كانت خطتها في البداية. في هـــذا الدير، كانت الأوامر الصارمة والطاعة العمياء هي القانون السائد في هذا النوع مـــن الحياة، وكان القهر الفكري، هو المنهج السائد في حياها لمدة سبع ســـنوات، كمـــا تقول. أرسلها الدير في مهمة محددة عام ١٩٦٧، إلى جامعة أكسفورد، لنيل درجـــة البكالوريوس في الأدب الإنجليزي المعاصر؛ وهنا أدركَت كيف أها أصـــبحت غريبـــة تمامًا عن الحياة الخارجية، بسبب هذا السجن الفكري الذي تعيش فيـــه. بـــدأت في سنواها الجامعية تعود إلى طبيعتها العقلانية الحادة، وتجاذبتها فطرها التي تميل إلى تعقـــل الأمور وتأملها ووزها بميزان العقل في جانب، وعلى الجانب الآخر كانـــت ســـنوات التحجر، شديدة صرامة تجاه أي إعمال للعقل والفكر، تقف وراءها، خاصة فيما يتعلق بقضايا الألوهية[١].

قررت كارين أرمسترونج في عام ١٩٦٩ أن تترك تلك الحياة الصارمة التي حرمتها من التفاعل مع الحياة وإطلاق العنان لفكرها وقلمها، وذلك قبل أن تنتهي من دراستها

---

(١) انظر على سبيل المثال: http://www.islamfortoday.com/karenarmstrong.htm
http://www.guardian.co.uk/books/2004/apr/10/society.philosophy

الجامعية، وقررت أن تعود إلى أرض الواقع لتتفاعل مع الحياة من جديد. ولكنها لم تترك الدير فقط، بل قررت ترك "**الدين بالكلية**"، بل وكل أشكال الديانة المؤسسية، وتحولت للإلحاد، لمدة تصل إلى خمسة عشر عاما، حتى ذهبت إلى القدس. وعن هذه الفترة تقول أرمسترونج: "كنت أكره الدين بالفعل.. لقد كرهته بشدة في أيام الغضب"، أي بعد تركها للدير[١]. بعد أن انتهت من دراستها الجامعية، بدأت بتدريس أدب القرنين التاسع عشر والعشرين في جامعة لندن في الفترة ١٩٧٢-١٩٧٦، ولكنها تقرُّ بأن الحياة الأكاديمية، لا تناسب طبيعتها المحبة للكتابة والبحث. كانت في هذه الفترة قد تقدمت أيضا برسالة لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أكسفورد، عن الشاعر "ألفريد تنيسون" Tennyson، إلا أن الجامعة رفضت الرسالة بعد ثلاث سنوات، واضطرت لترك وظيفتها الجامعية. بدأت بالتدريس في إحدى مدارس البنات في لندن، عام ١٩٧٦، حيث أمضت فيها ست سنوات كرئيس لقسم اللغة الإنجليزية، ولكن لظروف مرضية، اضطرت إلى ترك هذه الوظيفة أيضًا. وهي تعبر عن هذه الفترة بقولها:

" لقد كانت سنوات حياتي الأولى كارثة بكل المقاييس ولكن كل هذا تحول للأفضل فيما بعد"[٢].

* نقطة تحول:

في عام ١٩٨٢، صدر لها أول كتاب لها بعنوان *Through the Narrow Gate* "المرور من البوابة الضيقة"[٣]، كتبت فيه قصة حياتها في الدير، وأظهرت فيه حزنها

---

(1) http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/03/28/AR2006032802162.html

(2) http://www.islamfortoday.com/karenarmstrong.htm

http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/armstrong/transcript.shtml

(3) Armstrong, Karen, *Through the Narrow Gate,* St. Martin's Griffin, 2005.

هذا الكتاب هو سيرة ذاتية مفصلة لكارين أرمسترونج، كما عبرت هي عنها، خاصة مرحلة تحولها من المسيحية، إلى الإلحاد، ثم إلى "موحدة حرة" كما تقول. وما يميز هذا الكتاب، هو أسلوبه الأدبي المعبِّر عن الحالة النفسية التي عاشتها في أيام الدير، وشدة الصراع الذي مرت به، بين رغبتها في أن تهب حياتها لله في الدير، وبين رفضها للقيود "الفكرية" التي أحاطت بها، لطبيعتها التي تميل للفكر العقلاني الحر، الذي قررت أن تنتصر له في النهاية، وأن تترك حياة الدير للأبد.

وأسفها الشديد على هذه الحياة الصارمة المكبلة بالقيود التي عاشتها في الدير. وبالطبع فقد أثار هذا الكتاب حفيظة الكاثوليكيين في إنجلترا، وأثار موجة شديدة من الكراهية تجاهها، لا زالت تتلقى أصداءها بين الحين والآخـــر[1]. في عـــام ١٩٨٣م عملـــت أرمسترونج كمعدة برامج متخصصة في الأفلام الوثائقية الدينية، وطُلب منها الذهاب إلى "القدس" لإعداد برنامج عن حياة وأعمال القديس بولس، وهناك تحولـــت بعـــد سنوات دراسة وقراءة وبحث إلى **"موحدة حرة"** *Freelance Monotheist*، كما تقول، وتعني بذلك أنها تؤمن **"بالتوحيد"**[2]، ولكن دون التقيُّـــد بديانـــة معينـــة. تركـــت أرمسترونج الكنيسة الكاثوليكية، ولم تنضم بعد ذلك إلى عضوية أي كنيسة أخـــرى. فهي تعتبر نفسها "متدينة" بطريقتها الخاصة، ولكن دون تقديم أي إجابات محددة عن أي شيء. وحين سئلت عن اعتقادها في "الحياة بعد الموت" أو "الآخـــرة"، قالـــت: "بالنسبة لي، هي قضية فرعية، تلهيك عن القضية الرئيسية"[3].

واجهت أرمسترونج، لأول مرة على أرض الواقع، في القدس، الديانات الثلاث التي عرفتها من قبل، ولكن في سياق منظومة من القواعد الصارمة، التي تحيط هذه المعرفة في الدير، إلى جانب التشويه الإعلامي المعروف للدين الإسلامي. وبدأت في هذه المدينة تتأمل في الأحداث التي تدور حولها، وتسأل أهل البلدة عن تاريخها، وعن معتقداتهم وكيفية تعايشهم معا، وما يجمع بينهم، وبدأت تعيد قراءة ما درسته في الدير مرة أخرى من خلال هذا الواقع الذي تعيشه. وكما تقول، فإن طبيعة حياتها السابقة

---

(1) http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/armstrong/transcript.shtml

تقول أرمسترونج، إنها تعاني من خوف مرضي من الدخول في أي "جدل" أو "صراع" مع الآخرين؛ إلا أن ذلك لم يمنعها من الجدل أحيانا مع الكنيسة الكاثوليكية، لاختلافها الفكري، والجذري معها.

http://www.guardian.co.uk/books/2004/apr/10/society.philosophy

(٢) هذا التوحيد في ذاته "مبهم"، لأنها لا تقول إن كان هو "توحيد" لإله معين، أو الإيمان "بمقـــدس" معـــين، أو "قوة" مفارقة أو غير مفارقة، وإن كان الأغلب هو أنها تقصد شعور "داخلي" ينبع من شعور الإنسان نفسه، بشيء أقوى منه، ولكن ليس له "وجود خارجي"، كإله شخصي. وهذا المفهوم سيتضح من خلال فصول الرسالة. ومـــا تقوله في الواقع، لا ينطبق على مفهوم "توحيد الله"، بل هو يعني في العموم **"الإيمان بوجود إله"**، أو "قوة مقدسة"، أيا كان مفهوم هذه القوة.

(3) http://www.salon.com/books/int/2006/05/30/armstrong

وهل قضية المصير والجزاء قضية فرعية؟

في الغرب ودراستها في الدير، أعطتها رؤية متحيزة بالطبع، تجاه اليهودية والمسيحية، وشديدة السلبية تجاه الإسلام[1]. إلا أنها تقول إن أول ما شد انتباهها في الإسلام، هو قبوله للتعددية، حيث يمدح القرآن كل الأنبياء السابقين، رغم ذهابها إلى أن النبي (ﷺ)، لم يعتقد أنه جاء "بدين جديد"؛ يجب أن يؤمن به كل البشر، بل كان يعتقد أنه نبي مرسل للعرب؛ الذين لم يُرسل لهم نبي من قبل[2].

أثناء إقامتها بالقدس، ثارت قضية سلمان رشدي وروايته الشيطانية، ورأت أرمسترونج المسلمين يحرقون الرواية بغضب شديد، وكانت وسائل الإعلام الغربية توجه لهم النقد وتسِمُهُم بالتطرف والتخلف، وكأن المسيحيين، على حد قولها، لم يقوموا أبدا على مدى تاريخهم الطويل، بحرق الكتب التي أثارت حنقهم، أو التي لم يتفقوا مع ما جاء فيها. وكان تساؤلها المنطقي: لِمَ تُطبق قوانين "عدم المساس بالمقدس"، فقط، على ما يتعلق بالدين المسيحي، ألا يحق للمسلمين وغيرهم أن يكون لهم مقدساتهم التي لا تمس[3]؟

*** العمل في كلية متخصصة في الديانة اليهودية:**

قامت أرمسترونج لفترة من الزمن بالتدريس في إحدى كليات الأحبار اليهود في لندن *Leo Baeck Rabbinic College*[4]. وكان تعليقها على هذه التجربة، هو أن **التقاليد اليهودية** بصفة خاصة، كانت بالنسبة لها **مصدرا للإلهام**، لأنها تركز على "**الممارسة العملية**" للتعاليم اليهودية، دون الاقتصار على **الجانب الاعتقادي**[5].

---

(1) http://www.washington-report.org/backissues/0293/9302038.htm

(2) http://www.pbs.org/moyers/journal/archives/armstrong02_now_ts.html

من حوار لها على محطة تليفزيون PBS عام ٢٠٠٢. وهذا فرض لا يؤكده الواقع التاريخي ولا تعكسه أصول العقيدة الإسلامية التي تختلف جذريا عن سابقتيها من الأديان السماوية. انظر: الفصل الخامس.

(3) http://www.washington-report.org/backissues/0293/9302038.htm

(٤) تم افتتاح هذه الكلية عام ١٩٥٦ لتدريس اللاهوت اليهودي. في عام ١٩٦٤ تم قبول أول امرأة لتدرس في برنامج تأهيل "الأحبار". ويهدف هذا المكان إلى تخريج "قادة يهود" من الجيل القادم. كما أن من أهداف هذه الدراسة، تدريب الأحبار لإقامة الصلوات، ورفع مستوى معرفتهم باليهودية، وتنمية حب العلم والفكر في المجتمع اليهودي، إلى جانب خلق التفاهم والاحترام المتبادل بين اليهود، وأصحاب الأديان والحضارات الأخرى، على حد قولهم. انظر: http://www.lbc.ac.uk/

(5) http://www.absoluteastronomy.com/topics/Karen_Armstrong

٢. أهم مؤلفاتها:

أثار انتباهَ النقاد، كتابُ أرمسترونج الأول *Through The Narrow Gate* (١٩٨٢)، والذي تتحدث فيه عن تجربتها في الدير، التي انتهت بتركها للدير و"الدين" معا. وهذا الكتاب هو الذي مهد لها الطريق، لتعمل في كتابة الأفلام الوثائقية "الدينية". كانت البداية من خلال رحلتها للقدس، وتبع ذلك صدور مؤلفات أخرى لها. فهي تعد من الكتاب "غزيري الإنتاج"؛ ولها حوالي ثمانية عشر مؤلفا في الأديان، إلى جانب بعض الكتب السمعية، المسجلة بصوتها. كما نشر لها العديد من المقالات في الصحف البريطانية والأمريكية، وهي تعد المستشار الرئيسي، عن كل ما يتعلق بالإسلام وتاريخه، في عدد من الأفلام الوثائقية[١]. وتجيد أرمسترونج عددا من اللغات؛ منها اللاتينية، واللغة اليونانية القديمة، والعبرية، إلى جانب الإنجليزية. ولعل من نقاط الضعف التي تؤخذ عليها، أنها لا تعرف من العربية إلا كلمات قليلة، لذا فإن أغلب مصادرها عن التاريخ الإسلامي، مترجمة من العربية إلى الإنجليزية.

* أهم مؤلفاتها في الأديان:

في عام ١٩٩٣م صدر أول كتاب هام لأرمسترونج في الأديان، وهو "تاريخ الإله، ٤٠٠٠ عام من البحث عن الإله" (والذي صدر أيضا في فيلم وثائقي)[٢]. وقد حقق أعلى مبيعات في استطلاع جريدة *New York Times* أكثر من مرة. وصدر لها أيضًا دراسة جادة عن تاريخ "القدس"[٣] وعلاقتها بالأديان الثلاثة، وكتاب عن "الأصولية" في اليهودية والمسيحية والإسلام، قامت فيه بتحليل ظاهرة الأصولية ومنابعها في الأديان الثلاثة؛ اليهودية والمسيحية والإسلام[٤]. صدر لها كتاب آخر عن الحروب

---

(١) من الأفلام الوثائقية المهمة التي تحدثت فيها كارين أرمسترونج:

Muhammad, Legacy of a Prophet/ A History of God

(2) Armstrong, K., *A History of God The 4,000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam.*

ترجم هذا الكتاب بعنوان: *"الله والإنسان"*، وهي ترجمة تفتقر إلى الدقة في مواضع كثيرة.

(3) Armstrong, K., *Jerusalem One City Three Faiths.*

ترجم إلى: القدس، مدينة واحدة، عقائد ثلاث: ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني.

(4) Armstrong, K., *The Battle for God, A History of Fundamentalism.*

ترجم إلى: معارك في سبيل الإله: ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني.

الصليبية(١)، من وجهة نظر أتباع الأديان الثلاثة أيضا، في رأيها. صدر لأرمسترونج أيضا كتابان عن تاريخ الأساطير في العالم القديم، وهي تحاول من خلال الكتابين إثبات أن الأساطير هي أصل الأديان في العالم؛ وهما "تاريخ موجز للأساطير"(٢)؛ و"التحول العظيم"(٣). ومن كتبها الهامة أيضا، كتاب عن القديس بولس وأثره في المسيحية، صدر عام ١٩٨٣(٤)، وكتاب "قراءة نقدية جديدة لسفر التكوين"(٥). كما صدر لها كتاب آخر عن تجربتها الروحية، ورحلتها من الكاثوليكية إلى أن أصبحت "**موحدة حرة**"، كما قالت(٦).

أما آخر إصدار لها، فهو كتاب بعنوان *"The Case For God"*(٧)، والذي تؤكد فيه كل ما ذهبت إليه من قبل؛ من أن الإله "قضية ذاتية"، اخترعها الإنسان في "**مخيلته**"، وأضافت فيه أن أفضل تعبير عن هذا الاعتقاد يكون "**بالصمت**"(٨). فهي تقدم نهجا

(1) Armstrong, K., *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World.*

(2) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth.*

(3) Armstrong, K., *The Great Transformation, The beginning of Our Religious Traditions.*

(4) Armstrong, Karen, *The First Christian: Saint Paul's Impact on Christianity.*

(5) Armstrong, Karen, *A New Interpretation of Genesis.*

(6) Armstrong, Karen, *The Spiral Staircase.*

(7) Armstrong, Karen, *The Case For God.*

(٨) قام البروفيسور والفيلسوف البريطاني سيمون بلاكبرن *Blackburn* (١٩٤٤-) بتقديم الكتاب للقارئ في صحيفة الجارديان البريطانية؛ فقال إن أرمسترونج تتحدث فيه عن عدد من المعتقدات السائدة في العالم الآن، لتصل إلى أنها جميعها **تتشابه**، وتنتهي إلى نفس الشيء. فهي جميعا تستخدم نفس الوسائل؛ من أداء الشعائر، والأساطير، والموسيقي أحيانا، والتأمل، لتعين الإنسان على التعايش مع مآسي الحياة. فهي لا تختلف في تأثيرها على الإنسان، عن التأثير الذي يخلفه زيارة إلى معرض للفنون الراقية، أو الذهاب إلى حفل موسيقي كلاسيكي؛ فهذه هي خلاصة رأيها في الدين. وهي تكرر رفضها إدخال "العقل" في الدين، لأن هذا يحوله إلى معتقدات دوغماطيقية، وجدل مستمر. إذن كيف يمكن للإنسان أن يعبر عن معتقده؟ الإجابة التي تقدمها أرمسترونج، هي أن يعبر عنه **بلا شيء!** فهي تتبنى فكرة أنه لا يمكن وصف الإله، أو المقدس بأي كلمات. إذن كيف يمكن أن يعبر المرء عن المقدس؟ تقول أرمسترونج إن هذا لا يكون **إلا بالصمت**. فكلمات مثل "الإله" God، يجب أن ينظر لها على أنها "رموز"، وليست أسماء. فالصمت هو التعبير الصادق الوحيد عن الممارسة الدينية.

http://www.guardian.co.uk/books/2009/jul/04/case-for-god-karen-armstrong

وقد ذكرت أرمسترونج في كتابها تاريخ الألوهية، أن أفلوطين قال: "إن هذا الواحد لا اسم له، وإذا كان لنا أن نفكر به إيجابيا، فسيكون **الصمت أبلغ** من أجل الوصول للحقيقة".انظر: الفصل الرابع، وانظر:

Armstrong, K., *A History of God The 4,000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, 1st ed.: Ballantine Books Edition, September 1994, p. 102.

جديدا للاعتقاد في "**شيء ما**"؛ وهو صالح لكل إنسان، مهما كانت نظرته للدين؛ أي سواء أكان مؤمنا أم ملحدا، أو كما قالت إنها تقدم بديلا عن "الأصولية"، و"الإلحاد" معا، وهو "التجربة الروحية" أو "الدينية". فهي في هذا الكتاب، لا تهاجم "**التـــدين**"، لأنه فطرة إنسانية، كما تقول، بل على العكس تهاجم كلا من "الأصولية" و"الإلحـــاد المعاصر"، ولكنها تقدم هذا التدين "بمضمون جديد"، إذا صح التعبير. وقد حظي هذا الكتاب بقبول غير عادي عند العلماء والنقاد، وإن رفضه بعض المتدينين، لأنها تقـــدم رأيا أحاديا، لا يعرض الرأي المخالف لفكرتها، رغم أنها مؤرخة أديان، ويفتـــرض أن تتوخى الموضوعية[1]. وربما من أعجب التعليقات التي قيلت عنه؛ ما قاله جون بريسون تشين John Bryson Chane، أسقف الكنيسة الإنجيلية بواشنطن؛ حيث قال إنه أفضل عمل لاهوتي في عصرنا الحالي، لأنه يقدم فهما جديدا للعلاقة شديدة التعقيـــد بـــين وجود الإنسان وطبيعة الإله المفارق. وقال إن الكتاب يقدم بحثا أكاديميا مستفيـــضا، مدعوما بالمصادر؛ وهذا شيء لا يقدر عليه إلا كاتب مثل "كارين أرمسترونج". وهو يقترح قراءة الكتاب لأي إنسان سواء أكان "**مؤمنا**"، أو "**لا أدريـــا**" **agnostic**[2]، أو "**ملحدا**"[3].

وقد اختلف معها أيضا بعض "**الملحدين الجدد**"، من "العلماء التجريبيين"، لأنها تؤكد من خلال الكتاب أن "الإله" لم يمت، في إشارة لما قاله نيتشه عن "موت الإله". فهي تؤكد أن "الإله" لم يمت، وأنه لا يزال يؤثر في حياة الناس، بدليل تنامي

---

(١) مما قيل عنه، إن أرمسترونج قدمت شيئا للناس، هم في أشد الاحتياج إليه؛ وهو أنه يمكن للمرء أن يؤمن كما يشاء، استجابة لحاجته الإنسانية الملحة للدين، ولكن هذا لا يعني بالضرورة "**الانتساب إلى أي ديانة منظمة**".

http://www.amazon.com/Case-God-Karen-Armstrong/dp/0307269183/ref=ntt_at_ep_dpt_1

هذا التعليق لمحرر مجلة الإيكونوميست *Economist*، ويوجد على نفس الموقع العديد من التعليقات.

(٢) مذهب اللاأدرية Agnosticism يقول بالتوقف في وجود كل شيء. واللاأدريون ينكرون العلم بثبوت الشيء، أوعدم ثبوته. كما أنهم يعلقون الحكم على وجود الله، فلا ينكرونه ولا يثبتونه. وقد سك عالم البيولوجي البريطاني توماس هكسلي Huxley, Thomas (١٨٢٥- ١٨٩٥) هذا المصطلح في عام ١٨٦٠. انظر: د. عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ط ٣، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠ م، ص ٧٨٢.

(3) http://www.amazon.com/Case-God-Karen-Armstrong/dp/0307269183/ref=ntt_at_ep_dpt_1

غريب أن يأتي هذا التعليق من أسقف مسيحي مؤمن برسالة المسيح عليه السلام. فبدلا من أن يفند ما تقوله أرمسترونج، يقترح أن يقرأ هذا الكتاب كل إنسان، سواء أكان مؤمنا أم ملحدا.

"**الأصولية**"؛ إلا أن مقصدها من هذا الإله الذي لم يمت، ليس هو "إله" الأديان السماوية، الذي نعرفه. وقد أخذ عليها هؤلاء "الملحدون الجدد"، عدم استيعابها لفكرة نيتشه عن "موت الإله". فكما يقولون، إن نيتشه لم يقصد، "موت الإله بشكل مادي"؛ بمعنى اختفاء الدين من حياة الناس، بل هو كان فقط يجادل حول ما كان سائدا في عصره (القرن التاسع عشر في أوربا)، من أن"مفهوم" الإله قد فقد سلطته المادية والأخلاقية؛ و لم يعد يوجد أي مصدر للحقيقة المطلقة. لذا كان نيتشه يرى أنه لا بد للبشرية من أن تعيد بناء قيمها حول شيء جديد(١).

*** أهم مؤلفاها عن الإسلام:**

كان كتاب أرمسترونج الأول عن الإسلام بعنوان: "سيرة: النبي محمـــد (ﷺ)"(٢)، وهو موجه للقارئ الغربي بالدرجة الأولى. ولكن صدر لها بعد ذلك عدة كتب عـــن الإسلام؛ منها: "محمد (ﷺ) نبي لزماننا"(٣)، وكتاب "تاريخ موجز عن الإســـلام"(٤). ولكن أكثر ما لفت نظر الباحثة في البداية، هو أن أرمسترونج بعد أن نشرت كتابهـــا الأول "سيرة النبي محمد (ﷺ)"، نشرت كتابا عن حياة "**بوذا**" وفلـــسفته الروحيـــة، تمتدح فيه منهج بوذا في حياته، وأثر التراث البوذي الذي خلَّفه، في حياة من اعتنقـــوا منهجه(٥). وعلى العكس من نهجها في كتابها الأول عن النبي ﷺ "سيرة النبي محمـــد"؛ جاء كتابها الثاني عنه ﷺ، **مُحبطا** في أسلوب عرضه. فقد حاولـــت أرمـــسترونج في كتابها الأول عن سيرة النبي ﷺ أن تظهر في موقف المدافع عنه ﷺ، ضد هجمات بعض الكتاب الغربيين الشرسة. ولكن جاء هذا الكتاب الثاني يحمل نبرة حادة، بل وهجومية

---

(1) http://scienceblogs.com/pharyngula/2009/10/the_zombies_will_sup_on_karen.php

هذا النقد لأحد علماء الأحياء الأمريكيين، ممن ينعتون أنفسهم بالملحدين الجدد. ومن أشهرهم في العصر الحالي في بريطانيا، عالم الأحياء والتطور البيولوجي "ريتشارد دوكيتز" Dawkins.

(2) Armstrong, K., *Muhammad: A Biography of the Prophet.*

ترجم إلى: سيرة النبي محمد: ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني.

(3) Armstrong, K., *Muhammad, A Prophet For Our Time*, Harper Collins, 2006.

ترجم إلى: محمد نبي لزماننا: ترجمة: فاتن الزلباني.

(4) Armstrong, Karen, *Islam, A Short History.*

(5) Armstrong, Karen, *Buddha*, Lipper/Viking, 2001.

أحيانا في بعض أجزائه، وهو ما يخالف نهجها في الكتاب الأول بشكل واضح(١).

ثانيا: آراء العلماء والنقاد في أرمسترونج كمؤرخة أديان:

تعد أرمسترونج من أبرز مؤرخي الأديان في عالمنا المعاصر، حيث تلقى مؤلفاتها العديدة حفاوة كبيرة، في أمريكا الشمالية بصفة خاصة(٢). وقد لفت الأنظار إليها في البداية، كتابها "تاريخ الإله" "*A History of God*"، لأنه يعد تأريخا لمعتقدات عديدة ومتباينة، في تاريخ البشرية؛ عرضتها في سياق واحد ومتصل(٣). فهي تستعرض في هذا الكتاب كيف تحول اليهود من الوثنية للتوحيد، حسب رأيها؛ كما تدعي أن المسيحية والإسلام "**نبعتا**" من "**اليهودية**"، وهو **الادعاء** الذي قام البحث بتفنيده(٤).

وُصِفت أرمسترونج أيضا بأنها من أكثر الكتاب إثارة للجدل، ومن أكثر المفكرين إبداعا فيما يتعلق "**بوظيفة الدين**" في عالمنا المعاصر(٥). وتقول مؤسسة "تيد Ted Foundation"(6) التي منحت أرمسترونج جائزة عن مشروعها "وثيقة التراحم" Charter for Compassion عام ٢٠٠٨، إن أرمسترونج تعد من أكثر المفكرين إبداعا، فيما يتعلق بدور الأديان في العصر الحديث؛ كما أنها تعد "مرجعا أساسيا" في "**الأديان المقارنة**"(٧).

---

(١) حاولت المترجمة تخفيف حدة لهجة هذا الكتاب، وقد عرضتُ لنماذج من نبرتها "الهجومية" في هذا الكتاب الأخير: "محمد نبي لزماننا"، انظر الفصل السادس.

(2) Miller, Lisa "Out, Out, Damned Atheists", *Newsweek*, Vol. 154, Issue 12 (9/21/2009), p. 29; http://faithljustice.wordpress.com/2010/05/08/karen-armstrong-part-i/#more-28

(3) Carr, Anne, "A History of God", *The Journal of Religion*, vol. 75, no. 2 (Apr., 1995), p. 295.

(4) http://www.2think.org/hii/god.shtml

وهذا افتراء قديم، حديث؛ قال به عدد كبير من المستشرقين من قبل، وكررته أرمسترونج، ولكن بصورة جديدة.

(5) Csillag, Ron, "Faith Relies on Practical Action", *National Catholic Reporter* ,vol. 46, issue 4, (December, 2009), p. 15 a.

(٦) هي مؤسسة أمريكية غير ربحية، تعقد مؤتمرا سنويا كل عام في أمريكا، أو أوربا، أو آسيا. وكان من أشهر المتحدثين في هذه المؤتمرات، الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون، وآل جور نائب الرئيس الأمريكي الأسبق، وبيل جيتس مؤسس ميكرو سوفت، وجوردون براون رئيس الوزراء البريطاني الأسبق، وعدد من الحاصلين على جائزة نوبل. والجائزة الممنوحة هي ١٠٠،٠٠٠ دولار سنويا؛ تمنح لواحد، أو لعدد من المتقدمين لها، لمساعدته على إتمام مشروعه المقترح، لتغيير وجه العالم إلى عالم أفضل. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/TED_(conference)

(7) http://www.tedprize.org/karen-armstrong/

وهي تُمتدح دائما لغزارة مصادرها، ولتذييلها مؤلفاتها، في أغلب الأحيان، بقائمة إضافية "ضخمة" من المصادر، لمزيد من القراءة حول موضوع الكتاب(1). إلا أن هذا لا ينطبق على كل ما تطرحه من آراء، في أحيان كثيرة؛ بل ينطبق في الأغلب الأعم، على ما يتعلق باليهودية والمسيحية. فأرمسترونج تجنح في كثير من الأحيان إلى "إطلاق الأحكام"، أو "التعميم"، دون ذكر مصادرها(2). وهذا المنهج يغلب على حديثها عن الإسلام، فإنها غالبا ما تغفل المصدر، سواء أكان ذلك يتعلق بمعلومات تاريخية، أو بالأحكام المطلقة التي تصدرها في أحيان كثيرة؛ مثل قولها "قال الفلاسفة"، أو "قال الصوفيون" ..إلخ. وأحيانا تذكر المصدر التاريخي؛ إلا أنها تنتقي منه ما يوافق رؤيتها، وتهمل الروايات الأخرى، مثلما فعلت في بعض الاقتباسات من "تاريخ الطبري"، وتفسيره المعروف باسم "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، على سبيل المثال. وقد أوضحت الباحثة في ثنايا الدراسة، كثيرا من المواضع التي تذكر فيها أرمسترونج آراء لا تشير لقائلها؛ فهي على سبيل المثال لم تذكر **مرجعا واحدا** في تقديمها للفلسفة الإسلامية. كما أن أرمسترونج انتُقدت لاعتمادها على **المصادر المترجمة**، دون الإشارة لأي مصادر عربية في كتابها "محمد: السيرة الذاتية". كما أنها انتقدت لتركيزها الشديد على الجوانب السياسية والاجتماعية في حياة النبي ﷺ، على حساب مناقشة "رسالته الدينية"؛ لأن تلك هي رسالته الأصلية، والتي نبع منها كل الفضائل السياسية والاجتماعية(3).

---

(1) انظر على سبيل المثال:

Carr, Anne, "A History of God", *The Journal of Religion*, vol. 75, no. 2, p. 294.

(2) كثيرا ما تصدر أرمسترونج أحكاما مطلقة، دون "مصدر" أو "دليل"، كما فعلت، على سبيل المثال، في حديثها عن تاريخ عبادة البشر "للإلهة الأم"، أو عبادة "إله السماء". وأحيانا تذكر الآراء دون ذكر أصحابها، كما فعلت على سبيل المثال في إشارتها لقضية "التجربة الروحية"؛ فقد تحدث عن هذه التجربة علماء كُثُر، ومن أشهرهم العالم الأمريكي "وليام جيمس". ومن ذلك أيضا قولها إن الإسلام لا يطلب من المؤمن (المسلم) تبنّي أي معتقدات "**صحيحة**" عن الذات الإلهية، مثله في ذلك مثل اليهودية والمسيحية. وقد أشرنا إلى كثير من المواضع المشابهة عند ورودها.

(3) Hofstetter, Michael, "Muhammad: A Biography of the Prophet", *Magill Book reviews*, 09/01/1992.

١. الترحيب بمؤلفاتها:

لاقت أغلب مؤلفات أرمسترونج ترحيبا كبيرا من العلماء والنقاد. فقد قيل عن كتابها "**تاريخ الألوهية**" *A History of God*، إنه يُنصح بقراءته لمعرفة كيف "خَلَق الإنسانُ الإلهَ، أو الآلهة" على مر العصور، وذلك في "مخيلته"[1]. كما قيل إنها بيَّنَت في هذا الكتاب الخطورة من اعتناق "التوحيد" كصورة وحيدة للاعتقاد في الإله؛ فهنا يتجه الشخص للبحث عن "الصحة" أو"الصواب"، وهو ما يؤدي لعدم التسامح. أما العلمانية، فتتجه لأن تنظر لفكرة الإله على أنها شيء من الماضي؛ أما المستقبل الآن فهو "لإله الصوفية"، كما تقول. فقد انتهى عصر إله "التوحيد"، و"إله الفلاسفة"، أو "الكائن الأسمى"، والبديل عنه، كما تقول أرمسترونج في كتابها هذا، هو "إله الصوفية"، و"التجربة الروحية"[2].

قيل عن كتابها "**محمد: السيرة الذاتية**" *Muhammad: A Biography of the Prophet*: "إنه كتاب سهل القراءة، وهو يعد أفضل ما كتب في سيرة النبي محمد (ﷺ)؛ سواء من المسلمين أو من غير المسلمين. فالمسلمون يصورونه على أنه الرجل الكامل؛ وغير المسلمين يبدون وكأنهم في حالة حرب مع هؤلاء الذين يدافعون عنه (ﷺ). أما أرمسترونج، فهي "تكتب عنه باحترام؛ دون هجوم أو تقديس"[3]. وقيل عن كتابها: "**محمد: نبي لزماننا**"، *Muhammad: A Prophet For Our Time*، إن أرمسترونج قدمت عرضا يتميز بغزارة معلوماته، ولكن دون إسراف في التفاصيل[4].

أما عن كتابها "**تاريخ موجز عن الإسلام**" *Islam: A Short History*، فقد قيل: "إنه كتاب قيِّم، يُصلح من صورة الإسلام الشائعة في العالم المتحدث بالإنجليزية"[5]. وقيل

---

(1) http://www.2think.org/hii/god.shtml

(2) Elson, John; "How Man Created God", *Time*, vol. 142, issue 13, (9/27/93), p. 77.

ولم تحدد أرمسترونج، كعادتها، من هم الصوفية الذين تشير إليهم.

(3) Anonymous, "Getting to know the Prophet Muhammad: *The Economist*, vol. 332, issue 1775, (Feb. 8, 1992), p. 90.

االنظر غلاف الطبعة الإنجليزية للكتاب، لمزيد من التعلقيات.

(4) *The Economist*, http://www.powells.com/biblio?inkey=1-9780060598976-10

(5) http://search.barnesandnoble.com/Islam/Karen-Armstrong/e/9780812966183#TABS

عنه: "لا توجد أي ديانة في عالمنا المعاصر، أُسيء فهمها، وأثارت "الخوف" بين الناس، أكثر من الإسلام ... إلا أن أرمسترونج تحاول من خلال كتابها أن تبين كيف أن الإسلام؛ هو في الواقع "ظاهرة" أكثر ثراء وتعقيدا، من هذا الانطباع الذي يعطيه 'الأصوليون' المحدثون"(١).

٢. نقد منهجها الأكاديمي:

وقد وُجِّه لأرمسترونج النقد من بعض العلماء، حول أسلوب معالجتها أحيانا، وحول منهجها الأكاديمي في أحيان أخرى. فقد انتقدها "هربرت ماسون" Mason؛ أستاذ التاريخ والأديان بجامعة بوسطن، بسبب جنوحها **للتعميم**، وإصدار **الأحكام المطلقة** على الآراء والمعتقدات، بل وعلى المنتمين لهذه المعتقدات، في كتابها "تاريخ الإله". كما أنه ينتقد منهجها بشكل عام، لأنه لا يراعي المعايير الأكاديمية بدقة، كما يقول. فماسون يرى أنها تثير حفيظة المسلمين حين تقول إن القرآن الكريم، يعد من أعظم الأعمال الأدبية الكلاسيكية، والروحية على مر العصور(٢). ففي رأيه، أن هذا يقال على سبيل المدح، لأحد "الأدباء المعاصرين". ولكن ما قالته، في رأيه، هو مجرد تكرار للمحاولات اليهودية والمسيحية القديمة، نزع صفة الوحي الإلهي عن القرآن الكريم. كما أنه وجه لها نقدا شديدا حول ما قالته في كتابها "تاريخ الألوهية"، عن "الصوفية". فمما قالته: "إن الصوفيين قد أصروا منذ زمن بعيد(٣)، على أن الله ليس كائنا آخر (أي مفارق). فهم يرون أنه لا وجود له في الواقع، وأنه من الأفضل أن يطلق عليه أنه لا شيء"(٤). ويعلق ماسون على عبارتها بقوله: "**أي صوفيون هؤلاء** الذين تتحدث عنهم أرمسترونج؟ من، ومتى، ولِمَ، وكيف عبروا عن هذه الفكرة؟ وهل هي دعوة جديدة لإحياء فكرة القضاء على الدين"؟ كما أنه ينتقد منهج

---

(1) http://www.randomhouse.com/catalog/display.pperl?isbn=9780812966183

(2) *A History of God*: p. 140.

(٣) هذا بالفعل هو أسلوب أرمسترونج في الكتابة، في الأغلب الأعم. فكثيرا ما تقول: "الحكماء قالوا..."، "الفلاسفة يرون.."، دون تحديد لمن الذي قال، ودون الرجوع إلى مصدر محدد. فهي تميل إلى التعميم وإطلاق الأحكام.

(4) Ibid., p. 396.

"**التعميم التفكيكي**[١]" الذي تنتهجه[٢].

* فماسون ينتقد تحديدا منهج أرمسترونج في التعميم، وإطلاق الأحكام، وإغفالها لذكر مصدر فكرها بالكلية.

كما أن من عيوبها المنهجية، **محاولة قراءة ما كان في ذهن الشخصية التي تكتب** عنها، "بأسلوب الجزم". فقد انتُقدت في هذا الجانب في كتابها، "سيرة النبي محمد ﷺ"، حيث تقول في عدة مواضع: "إن محمدا كان يفكر في كذا ...في ذلك الموقف". فالناقد يقول إنه من الصعب الجزم بأن شخصا عاش منذ مئات السنين، "كان يفكر في كذا.."، فربما تكون أرمسترونج محقة في بعض المواضع، إلا أنها **تبالغ** كثيرا في قراءة "ما كان في ذهن الشخصية التاريخية"، كما يقول[٣]. وهي بالفعل تكرر هذا النهج في مؤلفاتها، فتقول، على سبيل المثال، إن الفارابي: "لم يعتقد أن الإله قد قرر فجأة أن يخلق العالم"[٤].

وقد سئلت أرمسترونج عن منهجها في كتابها "بوذا"، وكيف يمكنها أن تكتب السيرة الذاتية لشخص، نحن في الواقع لا نعرف عنه أي شيء. كان رأيها أن هذه السيرة الذاتية تختلف عن مثيلاتها من السير الذاتية التي تكتب في القرن الواحد والعشرين،؛ أي التي تستند إلى البحث في الحقائق التاريخية، والأدلة الخلافية. ولكن، فيما يتعلق بالسيرة الذاتية لبوذا، فالحقيقة التاريخية الوحيدة المعروفة لنا، كما تقول، هي الأسطورة التي كتبتها "نصوص بالي" Pali Scriptures، التي كُتبت بعد وفاة بوذا بما يقرب من مائة عام. فمن خلال النظر في هذه الأسطورة، وما تقوله عن طبيعة البشر،

---

(١) إشارة إلى المدرسة التفكيكية Deconstruction ما بعد الحداثية، التي كان من أبرز روادها، جاك ديريدا Derrida، الذي قال إنه من حق **كل عصر** أن **يعيد قراءة الماضي** وتفسيره، ورفض المعنى الواحد، وقال إنه يوجد قراءات كثيرة يمكن استخراجها من أي نص. وانظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Deconstruction

(2) Mason, Herbert. Reviewed work: *A History of God, The American Historical Review,* vol. 100, No. 2 (Apr., 1995), pp. 481-482.

http://www.jstor.org/sici?sici=0002-8762(199504)100:2%3C481:%3E2.0.CO;2-J&origin=historycoop

(3) http://www.2think.org/mabotp.shtml

(4) *A History of God:*. P. 175.

وسعيهم الروحي الدائم، استلهَمَت سيرته الذاتية[1].

كما وُجه لها النقد أحيانا للتحيز وعدم الموضوعية؛ كما فعلت في كتابها عن "الأصولية"، في الأديان الثلاث. فقد أشارت فيه إلى ظهور الأصولية المتشددة في أديان العالم الكبرى؛ مثل اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والبوذية، والهندوسية، والسيخ. إلا أنها غضت الطرف، حسب رأي الناقد، عن ذكر "الأصولية المتشددة"، للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والمذابح التي مارستها ضد عدد كبير من الأبرياء، وهو أكثر من كل ما ارتُكب من مذابح من أتباع الديانات الأخرى. والكاتب يرى أن ذلك كان بسبب انتمائها السابق للكنيسة الكاثوليكية[2].

ثالثا: موقع أرمسترونج الحالي كمؤرخة أديان في الغرب:

قال قسيس، وعالم لاهوت أسترالي؛ إن أرمسترونج أصبحت تعد من أبرز الكتاب في مجال "الأديان"، في أوربا، وأمريكا الشمالية[3]. ويرى بعض النقاد الغربيين أن كارين أرمسترونج قد أصبحت من أهم "**مؤرخي الأديان**"، والباحثين في "**القضايا الروحية**" في العالم بعد نشر كتابها "تاريخ الإله"، وذلك لغزارة ما تكتبه عن تاريخ الأديان، والفلسفات الأخرى. فقد حظيت بشهرة كبيرة، وانتشار سريع لمؤلفاتها، بصورة لم يحظ بها عالم آخر في مقارنة الأديان في السنوات السابقة. ويرى عدد من علماء مقارنة الأديان في الغرب أنها جاءت **بقراءة جديدة** لتاريخ الأديان، كما يرون أن نظريتها عن التقريب بين الأديان الثلاثة وعرض مواطن الاختلاف والاتفاق، يعد رؤية غير مسبوقة من كاتبة غربية غير مسلمة. فهي تحاول من خلال هذه القراءة تأييد نظريتها عن **التوحيد المطلق**، ولكن دون التقيُّد بكتاب سماوي محدد[4]. ويقول عنها موقع أحد ناشري مؤلفاتها، إنها تعد من الرواد في تاريخ الأديان والحضارات[5].

---

(1) http://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/interviews/int2001-03-21.htm

(2) http://www.ianpaisley.org/article.asp?ArtKey=Armstrong-review

الناقد هو البروفيسور آرثر نوبل من المعهد الأوربي للدراسات البروتستانتية.

(3) http://jmm.aaa.net.au/articles/2236.htm

(4) http://www.salon.com/books/int/2006/05/30/armstrong

(٥) وهو هاربر كولينز HarperCollins ناشر كتابها *Muhammad A Prophet for Our Time*

http://www.harpercollins.com/authors/310/Karen_Armstrong/index.aspx

حصلت أرمسترونج على عدد من الجوائز؛ من أهمهـــا: جـــائزة Open Center Award عام ٢٠٠٤ لفهمها العميق للأديان، وعلاقتها بالمقدس[1]. كما حصلت على جائزة "الحريات الأربع" Four Freedoms Award[2]، من معهد روزفلـــت Roosevelt Institute في نيويورك عام ٢٠٠٨؛ وقد منحت لها عن "حرية العبـــادة". وفي عـــام ٢٠٠٨، تقدمت أرمسترونج بمشروع "وثيقة التـــراحم"[3] Charter for Compassion إلى مؤسسة "تيد"، وفاز مشروعها بجائزة المؤتمر السنوي[4]. كما أنها تتمتـــع بـــشعبية كبيرة عند مسلمي الولايات المتحدة بصفة خاصة. فقـــد كرمتـــها بعـــض الهيئـــات الإسلامية الأمريكية؛ منها المركز الإسلامي في جنوب كاليفورنيا، وذلك لعملها على خلق روح التفاهم بين أصحاب المعتقدات المختلفة[5]؛ كما مُنحت جائزة "**الإنصاف الإعلامي**" في عام ١٩٩٩، من "مجلس العلاقات العامة للمسلمين"[6].

---

(١) انظر: المركز المفتوح: http://www.opencenter.org/galahonorees/

(٢) الحريات الأربع هي: حرية الكلام، حرية العقيدة، والتحرر من الاحتياج، والتحرر من الخوف.

http://en.wikipedia.org/wiki/Four_Freedoms_Award

(٣) تم الإفصاح عن هذه الوثيقة في نوفمبر ٢٠٠٩، ومن أبرز من وافقوا عليها؛ الأمير الأردني الحسن بن طـــلال، والدالاي لاما، والحبر اليهودي أفراهام شالوم سويتندروب Awraham Soetendrop. وتطمح هذه الوثيقة إلى أن تجتمع جميع "الأديان" و"المعتقدات المختلفة"، حول قيمة "**التراحم**"؛ التي تعد ركنا أساســـيا، في كـــل التقاليـــد الروحية، وذلك ليكون "العالم" أجمع كالأسرة الواحدة. وهذه الوثيقة يتم التصويت عليها على شبكة الانترنت،وقد وافق عليها حتى الآن، ما يقرب من ٤٨،٠٠٠ شخص. انظر:

http://www.tedprize.org/karen-armstrong/

http://www.michaelhenderson.org.uk/node/43743

والجدير بالذكر أن أرمسترونج قد أشارت إلى هذه الوثيقة، في الورقة التي قدمتها في "**الملتقـــى الرابـــع لخريجـــي الأزهر**" W.A.A.G في القاهرة بعنوان "**دعوة للتراحم**". وهي تعرض فيها فكرتها عن اتفاق الأديان والمعتقـــدات حول قيمة "التراحم"، وتحث الحضور على التوقيع عليها. وقد ذَكَرت بعض الهيئات التي أيدت الوثيقـــة، ومنـــها: "الأزهر الشريف"، ومنظمة "أديان العالم من أجل السلام"، و"منظمة العدل الدولية"، و"المجلس القومي للكنائس". انظر: أبحاث الملتقى الرابع لخريجي الأزهر: القاهرة: ١٤٣٠ هـــ- ٢٠٠٩م، بحث مقدم من كارين أرمـــسترونج بعنوان: "دعوة للتراحم"، ص ١٨. وهذه الوثيقة في حاجة إلى دراسة متأنية، لتوضيح "الأفكار" التي تستند عليها، بعيدا عن الترويج الإعلامي.

(4) http://en.wikipedia.org/wiki/TED_(conference)

(5) http://www.islamfortoday.com/karenarmstrong.htm

(6) http://www.camera.org/index.asp?x_context=4&x_outlet=28&x_article=83

* **خلاصة فكرها في الأديان:**

طرحت أرمسترونج في كتابها "تاريخ الألوهية"، رؤيتها في تتبع تاريخ عبادة الإله على الأرض، بدءا من عبادة "إله السماء"، وانتهاء بفكرة الإلحاد؛ ومن ثَمَّ، الحديث عن مستقبل فكرة "الإيمان بإله". وهي ترى أن مفهوم "الإله" عند البشر، سيطرأ عليه نوع من التغيير في المستقبل، بحيث يتحول الناس من "الديانات المؤسسية"، إلى الإيمان بفكرة الإله "الذاتي"، الذي يصنعه الإنسان في "مخيلته"؛ لأن الإنسان بطبيعته، لا بد وأن يؤمن بإله ما[١]. كما أنها ترى أن فكرة "**الإله الشخصي**"[٢]، هي قضية غالبا ما تؤدي إلى أن نحكم على، أو ندين الآخرين، ونتهمهم بالكفر، لأننا نفترض أن هذا الإله، يحب ما نحب، ويكره ما نكره. أما إله "الصوفية"؛ الذي يتعلق بالتجربة الدينية الذاتية، فهو لا يعدو كونه رحلة داخل النفس، ولا يوجد تصور لأي حقيقة موضوعية خارج **النفس البشرية**؛ بل هو موجود في "**المخيلة**"، في العقل البشري، أو ما يعرف بالخيال، ولا يتعلق بأي تصور منطقي[٣].

وقد نُشر لأرمسترونج مقال شديد الأهمية، في عام ٢٠٠٦، في إحدى المجلات الأسبوعية في المملكة المتحدة، تحت عنوان: "ما علاقة كل هذا بالله؟". ويمكن أن ينظر

---

(١) تقصد أرمسترونج بالديانات المؤسسية، الديانات السماوية، وإن كانت الفكرة في أصلها تنطبق على "المسيحية"، لأنها تقوم على مؤسسة كنسية. أما الإسلام، والذي لا يوجد فيه مؤسسات بهذه الصورة، فالواقع يقول إن عدد من يعتنقون الإسلام في العالم، هم في ازدياد؛ خاصة في العالم الغربي، لارتفاع نسبة الإلحاد فيه. ولكن يبدو من إصرارها على هذه الفكرة، أنها تريد أن ينصرف الناس عن الأديان القائمة بصورتها الحالية، ليتجهوا إلى فكرة "التراحم"، ليتخلص العالم من "التطرف"، كما تقول. ولكن الإسلام، يشتمل على كل القيم الإنسانية، والتراحم ليس إلا قيمة من القيم التي يدعو إليها الإسلام. وستظل المشكلة في "سلوك" المسلمين، وليس في الإسلام. كما أن هذا ينطبق على جميع "الأديان"، فمن المستحيل أن يستوي كل البشر في فهمهم، أو في تطبيقهم لأوامر دينهم. ومن هنا كان "تميز الإسلام" باحتفاظه بأصوله، دون أن يشوبها "تحريف بشري".

(٢) المقصود بالإله الشخصي *personal god*، هو الإله الذي له كيان شخصي منفصل، يحب ويكره ويعقل مثل الآلهة الإغريقية، أو الآلهة الرومانية الوثنية. كما يطلق في الفكر الغربي على إله المسيحية واليهودية والإسلام. ويقابل هذا مفهوم الإله غير الشخصي *impersonal god*، ويُطلق على أي فلسفة للتأليه، تقوم على افتراض أن الإله ليس إلا فكرة فلسفية أو قوة كامنة في كل المخلوقات، وينطبق هذا المفهوم على المعتقدات البوذية والهندوسية وغيرها من الفلسفات التي لا تؤمن بإله شخصي. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Personal_God

(3) http://www.2think.org/hii/god.shtml

إليه على أنه يشتمل على خلاصة فكرها الديني، ويعرض رؤيتها المستقبلية عن كيفية التقارب بين المعتقدات والأديان، من خلال الترويج لقيمة "التراحم". وهي تقول: "إن المعتقدات الكبرى في العالم، تشترك في جذورها التاريخية، ولم يكن هذا يعني بالضرورة، الاعتقاد في إله". فهي تنحي باللائمة في هذا المقال، على من يعتقدون أن "الدين" يعني بالضرورة الاعتقاد في كائن "فوق طبيعي" supernatural؛ لأن هذا يعني بدوره، ضرورة الاعتقاد في "**إله شخصي** خارجي". وهي تعود في هذا المقال إلى **العصر المحوري**[١]، الذي كان يمثل محور "التطور الروحي" للبشرية، في رأيها. ففي هذه الحقبة، ظهرت في أربع مناطق متفرقة من العالم، تلك "التقاليد الدينية" التي ظلت تغذي البشرية حتى عصرنا الحالي، أو على الأقل، وُضِعت جذورها في ذلك العصر. وهي تقول إن المعتقدات الدينية التي ظهرت في هذه الحقبة؛ هي الهندوسية، والبوذية، والجينية في الهند؛ والكونفوشيوسية والتاوية في الصين؛ كما نشأ التوحيد في إسرائيل؛ إلى جانب ظهور الفلسفة العقلانية في اليونان. أما عن الديانات التي وُضعت جذورها في هذه الفترة، فهي مرحلة "يهودية الأحبار"؛ والمسيحية؛ والإسلام؛ والتي ترى أرمسترونج أنها كانت جميعا، ثمرة **متأخرة** للديانة التي نشأت في إسرائيل في العصر المحوري[٢].

وعلى الرغم من أنها تقر بالتباين بين معتقدات "العصر المحوري"، إلا أنها تقول إنها جميعا وصلت إلى حلول متشابهة، كيف؟ كان إله بني إسرائيل، على سبيل المثال، رمزا للإله الذي يسمو فوق البشر؛ أما في المعتقدات الأخرى، في نفس هذه الحقبة، لم تكن

---

(١) هي الفترة من ٨٠٠ ق.م. -٢٠٠ ق.م. كما أطلق عليها الفيلسوف الألماني كارل جسبرز **Karl Jaspers**.
http://en.wikipedia.org/wiki/Axial_age

وقد تحدثت أرمسترونج عن هذا الموضوع باستفاضة في كتابها: "التحول العظيم":

The Great Transformation, The beginning of Our Religious Traditions.

(2) **Armstrong, Karen,** "What's god got to do with it?", *New Statesman, vol. 135, Issue 4787,* (10/4/2006), p. 34-35, New Statesman Ltd. http://www.newstatesman.com/200604100023

وما تقوله أرمسترونج في هذا المقال، يؤكد ما انتهى إليه هذا البحث، من أن أرمسترونج تَرُدُّ "التوحيد" الخالص، إلى اليهودية. فهي تحاول أن تثبت بأدلة غير منطقية، أن اليهودية كانت هي الأصل، الذي أَخَذ عنه الإسلام، ما يتعلق بقضية التوحيد، على الرغم من الاختلاف البيِّن بين المعتَقَدَين، وذلك بعد التحريف الذي حدث في اليهودية؛ وإن كنا نؤمن بأن "أصل" الديانة اليهودية، هو من عند الله، كما جاء في القرآن الكريم.

فكرة الإله، بهذه الأهمية. فالكونفوشيوسية، لم تهتم بالبحث في الأمور الروحية والحياة الآخرة، لأنه لا جدوى من البحث في ظواهر تتعلق بالعوالم الأخرى، حين لا نعرف الكثير عن أمورنا الأرضية. وكذا كان بوذا يعنِّف من يكثر في السؤال عن وجود الإله، وعن من خلق العالم.. إلخ؛ لأنه كان يرى أن البحث في الأمور الاعتقادية واللاهوتية لا قيمة له. فالأهم في رأيه هو الممارسات الأخلاقية، والمجاهدة نحو تطهير النفس[1].

أما عن "اختلاف اللاهوت" (أي المعتقدات) في الأديان السماوية، فهي تلجأ للتعميم، لتربط بين الأديان الثلاثة. تقول أرمسترونج، إن أنبياء بني إسرائيل لم يعيروا أي اهتمام للأمور اللاهوتية الاعتقادية، بل قد عاشوا تجربة "**المقدس**"، من خلال تحليل **الأحداث الراهنة**، بدلا من البحث فيما وراء الطبيعة، فكانوا كالمعلقين السياسيين، بالمعنى الحديث. أما عن المسيح (عليه السلام)، فتقول أرمسترونج، إنه على حد علمنا، لم يقم في أي وقت بمناقشة الثالوث، أو الخطيئة الأولى، التي أصبحت شديدة الأهمية في المسيحية فيما بعد. وهي تعمم نفس هذا الفكر على القرآن الكريم؛ فتقول إن القرآن الكريم أيضا، قال إن المعتقدات اللاهوتية هي من قبيل "الظن"، والتخمين، الذي يؤدي إلى الصراع والتشرذم إلى فرق[2].

وقد أثارت أرمسترونج قضية أخرى؛ أطلقت عليها "**القاعدة الذهبية**"[3] ***Golden Rule***؛ التي جاءت بها معتقدات "العصر المحوري"، كما قالت، وأنه يجب علينا أن نعود

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

تحدثت أرمسترونج عن قضية "الظن"، في سياق حديثها عن معنى "الكفر" و"الإيمان" في الإسلام، وكانت تشير بالتحديد إلى قوله تعالى: **﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ. إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾** [النجم: ٢٣]. وقد قالت في سياق الحديث، إن الإسلام، لم يأمر المسلمين بتبني أي تعاليم أو عقائد صحيحة، مثله في ذلك مثل اليهودية والمسيحية. وقد تعرضت لمناقشة هذه القضية بالتفصيل في الفصل السادس.

(٣) توجد هذه القاعدة الذهبية في جميع المعتقدات والأديان والفلسفات القديمة. وهي تمثل ركنا أساسيا من مفهوم حقوق الإنسان في العصر الحديث، وتعني أن يعامل الإنسان كل أفراد البشرية، وليس فقط من ينتمي إليهم، بنفس الدرجة من الاحترام ومراعاة الحقوق. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Ethic_of_reciprocity#cite_note-1

إليها في العصر الحديث؛ لتجنب "الخلافات القائمة" بين المعتقدات والأديـــان. هـــذه القاعدة الذهبية تقول: **"لا تفعل بالآخرين، ما لا تحب أن يفعلوه بك"**[١]، فقد كانت هي روح الدين في هذا العصر. ففي رأيها، أن الكونفوشيوسية هي أول من جاء بهـــذا الشعار؛ حيث قال كونفيوشوس إنه يجب أن يدرب الإنسان نفسه على هذه القاعدة، طوال اليوم، وكل يوم. وبعد ٥٠٠ عام من تعاليم كونفيوشوس، طُلب مـــن الحـــبر اليهودي هليل[٢] Hillel أن يلخص تعاليم اليهودية، فقال: "لا تفعل بجارك ما تكرهـــه لنفسك". وأضاف أن"هذا هو كل ما جاءت به التوراة، و الباقي لا يعدو كونه مجـــرد تفسير لهذه القاعدة، فاذهب وتعلم". ومن هنا، فإن القيمة التي تدعو إليها أرمسترونج الآن، هي **"التراحم بين الناس"**. ولكنها تأسف، لأن هذه القيمة الأخلاقية، لا تلقـــى شعبية بين "المتدينين"، لِمَ؟ لأنهم يفضلون أن يكونوا **"على حق"**، بدلا من أن يكونـــوا **"رحماء"**. فهم يعظمون أمورا أخرى، مثل صحة القضايا اللاهوتيـــة، أو المعتقـــدات، ويعدونها أشياء جوهرية. والخلاصة كما تقول: "إننا الآن في حاجة إلى إعادة الـــروح إلى أخلاقيات "العصر المحوري"؛ لأن هذا ليس بحاجة إلى معتقدات أرثوذكـــسية، ولا إلى الاعتقاد بكائن فوق طبيعي"[٣].

وهذا المقال، في رأيي، يلخص فكر أرمـــسترونج في قـــضية "تـــاريخ الأديـــان"، و"مفهوم" الدين. فهي تحاول من خلال مؤلفاتها، أن توحي بأن "جميـــع" المعتقـــدات

---

(١) وما تقوله أرمسترونج يفترض أن البشر جميعا من أصحاب الفطرة السوية، التي تتمنى الخير لكل البشر، ولكن هذا لا يمثل الواقع الإنساني، الذي يحتاج إلى قانون ليحكمه وينظم حركة حياته. ويوجد في الإسلام، ما هو أعلى درجة من ذلك. جاء في مسند الإمام أحمد عن معاذ ﷺ أنه سال النبي ﷺ عن أفضل الإيمان فقال: ".. وأن تحـــب للناس ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك .."، مسند الأنصار. كما روى أنس ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، صحيح البخاري من كتاب ابن حجر فتح البـــاري: كتـــاب الإيمان: باب "من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، ١٣/١.

(٢) ١١٠ ق.م.- ١٠م.

(3) Armstrong, Karen, "What's god got to do with it?", *New Statesman*.

والملاحظ أن أرمسترونج تروج بشكل كبير للفلسفة البوذية، ولا تخفي إعجابها بمنـــهجها في مقاومـــة الكبريـــاء البشري، في العديد من مؤلفاتها. وهي في هذا المقال تصفها بأنها "أعظم تكنولوجيا روحيـــة ظهـــرت في العـــصر المحوري"، لأنها شنت هجوما قويا على "الإيجو" البشري؛ من أجل محو مفهوم "الأنا"، من نفس الشخص الممارس لرياضة اليوجا الروحية. انظر: السابق.

والأديان تتشابه في أصل الفكرة، وإن تباينت في بعض ممارساتها وشرائعها. وسر هـــذا التشابه، في رأيها، أن الدين فكرة "داخلية" تنبع من داخل الإنسان، وأن "الإله" الذي تصوره هذه المعتقدات؛ يوجد في الواقع في "ذهن الإنـــسان ومخيلتـــه"، ولا وجـــود خارجي له، بمعنى أنه ليس إله مباين للعالم. وإذا صح ما تقول، فلا فرق حينئـــذ بـــين البوذية التي لا تؤمن بإله، وبين الديانات السماوية التي تؤمن بإله واحد، لأن فكرة الإله ذاتها، لا وجود لها؛ وأن الأمر لا يتعلق بالله، كما يقول عنوان المقـــال. أمـــا كيـــف عرضت هذه الفكرة، لتصل إلى هذه النتيجة، فسيكون موضوع هذا البحث بإذن الله، الذي لا يقر هذا التعارض المصطنع الذي افترضته الكاتبة بين "الحق" و"الرحمة".

رابعا: أهم مصطلحاتها في هذه الدراسة:

استخدمت أرمسترونج عددا من المصطلحات الجوهرية في حديثها عـــن "تـــاريخ الإله"، ربما يعد بعضها من "المفاتيح الجوهرية" للوصول إلى جذورها الفكرية. ويوجد في ملاحق الرسالة، ملحق بأهم مصطلحاتها التي وردت في البحث، ومعانيها. وهي في الواقع يحسب لها أنها تذيل الكثير من مؤلفاتها بقائمة لأهم المصطلحات التي تستند إليها في كتابها؛ خاصة اللاتينية والعربية، مع شرح مختصر لها (من وجهة نظرها). ومن أهم مصطلحاتها العربية: الكفر والإيمان، الجهاد، الحنفاء، الحرم، الذِّكْر، الاستغناء، المروءة، التأويل. وهي تكتب بعض الكلمات العربية، بحروف لاتينية، مثل المروءة والاستغناء.
ومن أهم مصطلحاتها الأجنبية:

Axial Age/ Creation myth/ Dogma/ El Shaddai/ Epiphany/ Ex-nihilo/ Godhead/ Homoousion/ hypostasis/ Impersonal god/ kenosis/ Kerygma/ kyrios/ Logos/ Mana/ Mother goddess/ Mountain myth/ Numinous/ ousia/ Orthodoxy/ Orthopraxy/ Pagan monotheism/ Pantheon/ Perennial Philosophy/ Personal god/ Primitive Monotheism/ Sky god/ Theophany

خامسا: أهم مصادرها:

*** كتاباتها الإسلامية:**

لم ترجع أرمسترونج إلى أي مصدر "عربي" في كتاباتها عن الإسلام، وإن كانت قد أشارت إلى بعض المصادر المترجمة. من أهم مصادرها المترجمة الـــتي وردت في هـــذا البحث: "سيرة ابن إسحاق" (وهي مصدرها الرئيس في السيرة)، و"تاريخ الطـــبري"،

و"الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي. كما رجعت إلى ترجمة "محمـــد أســـد" لمعـــاني القرآن الكريم *The Message of the Qur'an*، وذلك في نقل معاني بعض الآيات، وإن كانت قليلة. كما أشارت إلى السيرة النبوية التي كتبها البريطاني المسلم: أبو بكر سراج الـــدين (Martin Lings ١٩٠٩-٢٠٠٥)، *Muhammad: His life Based on the Earliest Sources*، ويعد من أفضل ما كُتب في السيرة باللغة الإنجليزية. ويلاحظ أنهـــا لم ترجع إلى أي من التفاسير المترجمة كتفاسير "الطبري"، و"ابن كثير".

رجعت أرمسترونج في مؤلفاتها، بالنسبة للمراجع الإســـلامية، إلى العديـــد مـــن المؤلفات التي نشرت باللغة الإنجليزية عن الإسلام؛ قديما وحديثا، ومنها بعض كتابات المستشرقين. من أهم هذه المراجع، مؤلفات المستشرق البريطاني "مـــونتجمري وات" Watt؛ في السيرة بصفة خاصة[1]، والمستشرق الهولندي فنـــسنك Wensinck[2]؛ وإن كان من الملاحظ أنها لم ترجع إليهما إلا في مواضع قليلة. وقد اعتمدت أرمـــسترونج بصورة أكبر على المؤلفات المعاصرة الصادرة بالإنجليزية؛ سواء التي كتبـــها مـــسلمون (خاصة من الشيعة)، أو من غير المسلمين. من أهم هذه المؤلفات؛ كتابـــات "ســـيد حسين نصر"[٣] في المعنى الباطني للقرآن. كما أشارت إلى دراسات "محمـــد باميَّـــة"؛ و"رضا أصلان"[٤]، في بعض التفاصيل الخاصة بالنواحي الاجتماعية في الجزيرة العربية؛ وعلاقة العرب باليهود والنصارى، قبل الإسلام. كما رجعت إلى مؤلفات الـــدكتور ماجد فخري[٥]، في بعض المعلومات اليسيرة الخاصة بالفلسفة الإسلامية، وذلـــك في

---

(1) *Muhammad at Mecca; Muhammad at Medina; Islam and the Integration of Society.*

(2) *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development.*

(٣) سيد حسين نصر Seyyed Hossein Nasr هو كاتب شيعي، إيراني الأصل، يدَرِّس في الجامعات الأمريكية منذ ١٩٨٤. وقد أخذت عنه أرمسترونج، ما قاله عن المعنى الباطني للقرآن. من أهم مؤلفاته:

Ideals and Realities of Islam.

(٤) محمد باميّة" Bamyeh، كاتب أردني من أصول فلسطينية، ومقيم في الولايات المتحدة الأمريكية. مـــن أهـــم مؤلفاته: *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*. ورضا أصـــلان Reza Aslan؛ هـــو مسلم أمريكي من أصل إيراني؛ حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع الديني. من أهم مؤلفاته:

No god but God: the Origins, Evolution, and Future of Islam .

(٥) الأستاذ بجامعة جورج تاون الأمريكية، والرئيس السابق لقسم الفلسفة الإسلامية بالجامعة الأمريكية في بيروت.

الطبعة الإنجليزية لكتابه عن تاريخ الفلسفة الإسلامية[1].

وقد استندت أرمسترونج، خاصة في كتابها الثاني عن النبي ﷺ، إلى مؤلفات عالم اللغة الياباني توشيهيكو إيزوتسو[2] Izutsu Toshihiko، وذلك في تحليله لبعض مفردات القرآن؛ وإن كانت قد وظفتها بصورة تبعد تماما عن مقصده[3]. كما أنها رجعت إلى مؤلَّف[4] حديث، للعالم الأمريكي سيلز Sells، المتخصص في الدراسات الإسلامية والقرآنية. يقدم سيلز في كتابه هذا، إلى جانب ترجمته لسور الوحي الأولى؛ تحليلا صوتيا لهذه السور، مستندا إلى علم الأصوات الحديث. وقد تعامل سيلز مع القرآن الكريم على أنه "نص"، يمكنه تحليله تبعا لأي منهج لغوي جديد[5].

*** أهم مصادرها الأخرى:**

من أهم المصادر الأخرى، التي ارتكزت عليها أرمسترونج في دراستها؛ مؤلفات ميرسيا إيلياد[6] Micrea Eliade؛ خاصة فيما يتعلق بدراسة الأساطير في القبائل البدائية، وما يتعلق بمعتقدات هذه القبائل من طقوس وشعائر. كما أنها ارتكزت بشكل كبير

---

(1) Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy*: 1970.

(٢) توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤- ١٩٩٣)، هو عالم لغة ياباني كان متقنًا للغة العربية، ومهتمًا بدراسة ألفاظ القرآن الكريم، وله عدة مؤلفات عن دلالات ألفاظ "محورية" في القرآن الكريم، كما أطلق عليها. من أهم مؤلفاته: "العلاقة بين المفاهيم الأخلاقية- والدينية في القرآن" Ethico-Religions Concepts in the Qur'an؛ ودراسته القيمة: "بين الله والإنسان في القرآن" God and Man in the Qur'an.

(٣) انظر الفصل الخامس.

(4) Sells, Michael: *Approaching the Qurán: The Early Revelation*.

(٥) انظر الفصل السادس.

(٦) ميرسيا إيلياد Eliade, Mircea (١٩٠٧- ١٩٨٦) هو فيلسوف ومؤرخ أديان أمريكي من أصل روماني، وهو المحرر الرئيسي "لموسوعة الأديان" الأمريكية في طبعتها الأولى (١٩٨٧). كان يهتم بدراسة الأديان البدائية بصفة خاصة، وما يتعلق بها من شعائر، وأساطير، ورموز وله فيها مؤلفات عديدة. من أهم المفاهيم التي اهتم بدراستها، ثنائية "المقدس والدنيوي"، ولكنه قام بإضافة أبحاث جديدة عن أهمية هذا المفهوم، وقال إنه لا ينطبق على الأشياء فقط، بل على المكان والزمان، وغيرها، وهو ما عَرَّضه لنقد واسع من علماء الأديان. كما أضاف إيلياد مفهوم آخر لهذه الثنائية، وهو ما أطلق عليه اسم "التجلي"*hierophany* وكان يقصد به أن تجلي المقدس (الإله، الآلهة، الأسلاف..إلخ)، في مكان، أو زمان ما، هو الذي يضفي على المكان، أو الزمان هذه القدسية. وكان رأي إيلياد يدور حول أن الأساطير تصف كيفية التقاء "العالم المقدس" بالعالم الدنيوي، من خلال "التجلي" الإلهي، في أزمنة وأماكن معينة. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Eliade

على مؤلفات جوزيف كامبل[1] Campbell؛ وهو من أشهر علماء الأساطير في القرن العشرين. فقد اقتبست أرمسترونج الكثير من أفكاره حول تاريخ الأساطير ومفهومها في ثقافة الشعوب؛ كما يتضح من آرائها، وإن لم تشر إليه في أغلب الأحيان.

وللإنصاف، نقول إنه من الأشياء المميزة في مؤلفات أرمسترونج، خاصة فيما يتعلق بالمسيحية، هو تمكنها من بعض اللغات القديمة، كاللاتينية واليونانية القديمة، مما يمكنها من طرح بعض القضايا المتعلقة بترجمات الأناجيل عن اللغات القديمة. من ذلك ما قالته عن كلمات أسيئ فهمها، بسبب الترجمة الخاطئة، مثـــل "قـــدرة الله" *dynameis*، أو "الرب" أو *Kyrios*، وكلمة "أخلى نفسه" *kenosis*. كما أن من الأشـــياء الجيـــدة في مصادرها، المسيحية أيضا، أنها تأتي بأقوال من وُصفوا بالهرطقة، من كتب معارضيهم؛ وهي مصادر لا يسهل الحصول عليها. مثال ذلك، أقوال آريوس (الذي قال إن الابن "مخلوق"، ولكن العالم خُلق من خلاله)، وفالنتينوس (غنوصي من المسيحيين الأوائل)، وسَبليوس (الذي شبَّه الثالوث بالبيرسونا أو الأقنعة).

* * *

---

(١) جوزيف كامبل (١٩٠٤– ١٩٨٧) هو عالم أمريكي شهير، متخصص في دراسات الميثولوجيا. ومن أشـــهر مؤلفاته: سلسلة "أقنعة الإله" *Masks of God* (وهو يشير بذلك العنوان إلى آلهة الأساطير)؛ وكتاب "البطـــل ذو الألف وجه" *The Hero With a Thousand Faces*، (وهو يشير هنا أيضا إلى الأساطير التي تتحدث عن الإله ذي الألف وجه، كما أطلَق عليه). كان كامبل يؤمن أن العقائد الدينية لم تكن إلا أساطير قد أسيء فهمها. ويبدو تأثر أرمسترونج بأفكاره عن الأسطورة واضحا، وهو ما سيتم توضيحه في "الفصل الثاني". انظر:

The Encyclopedia of Religion: **"Campbell Joseph"**, (Jones, Lindsay , editor in chief), 2nd ed., Detroit: Macmillan Reference USA; Thomson, 2005, 3/ 1378-1379.

المطلب الثاني
المقصود بفكرة التطور العقدي

١. أصل نظرية التطور:

*** مفهوم "التطور" لغة:**

لم يرد في المعاجم العربية القديمة إلا لفظ "طَوْر"، وجاء في القرآن الكريم في صيغة الجمع: "أطوار". جاء في اللسان: أن "الطّور" هو الحال، وجمعه أطوار؛ وهي الضروب والأحوال المختلفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[١]. أما مصطلح "التطور"، من حيث معناه اللغوي، فهو يعد مصطلحا جديدا في معاجم اللغة العربية[٢]. وجاء عن استخدامها بمعناها الحديث في "المعجم الوسيط": تطّور أي تحول من طور إلى طور؛ و"التَّطَوُّر": هو التغير التدريجي الذي يحدث في بنية الكائنات الحية وسلوكها، ويطلق أيضا على التغير التدريجي الذي يحدث في تركيب المجتمع، أو في العلاقات، أو النظم السائدة فيه[٣]. فاللفظ في استخدامه الحديث يعني "التغير التدريجي"، سواءً البيولوجي، أو الاجتماعي.

أما معنى كلمة Evolution في المعاجم الإنجليزية، فيدور أيضا حول حدوث "التغير التدريجي". فهي تعني: طريقة يحدث من خلالها التغير في اتجاه معين، أو طريقة لحدوث التغير المستمر من الأدنى، أو الأبسط، أو الأسوأ؛ إلى الأعلى، أو الأكثر تعقيدا، أو الأفضل، على التوالي. كما أنها تعني حدوث التقدم التدريجي، والسلمي؛ سواء في الجانب الاجتماعي، أو السياسي، أو الاقتصادي. كما تشير هذه الكلمة أيضا إلى نظرية التطور البيولوجي للأنواع والأجناس، التي قال بها "داروين"، وهي التي تقول بتطور الكائنات البيولوجية من الأنواع الأدنى للأعلى، عن طريق التحور على مدى

---

(١) سورة نوح: ١٤. انظر: لسان العرب: مادة "طور".

(٢) لمزيد من التوضيح حول هذه القضية: انظر: د. محفوظ علي عزام: نظرية التطور عند مفكري الإسلام: دراسة مقارنة: ط٢، القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦ هـ -١٩٨٦ م، ص: ١١ وما بعدها.

(٣) المعجم الوسيط: مادة "طار".

أجيال متتابعة[1]. فمعنى الكلمة لم يعد يقتصر على التطور البيولوجي الذي قال به داروين[2]، بل لقد امتد استخدامها، حتى أصبح ينطبق على التغيرات "الاجتماعية" و"الثقافية" و"السياسية"، بل و"الدينية"، التي تحدث في الحضارات المختلفة. والأهم، هو أن قضية "التطور" و"التغيير المستمر"، كمنطق طبيعي يحكم المجتمعات البشرية، بكل أبعادها، أصبحت هي "الفكر المهيمن"، على العقلية الغربية. فأرمسترونج، على سبيل المثال، تقول: **"إن كل الأديان تتغير وتتطور و إلا تُركت وأصبحت مهملة"**[3]!

*** نظرية داروين في "التطور البيولوجي":**

تُنسب نظرية "التطور" البيولوجي Evolution Theory إلى تشارلز داروين Darwin (١٨٠٩ -١٨٨٢) عالم الأحياء البريطاني؛ الذي افترض حدوث التطور البيولوجي في كل الكائنات. قال داروين إن كل أنواع الحياة نشأت من نوع واحد مشترك، وكان رأيه الذي طرحه في نظريته العلمية الشهيرة، أن هذا التطور حدث تبعا لما أطلق عليه "الانتخاب الطبيعي" Natural Selection. نشر داروين هذه النظرية في كتابه *"On the Origin of Species"* عام ١٨٥٩. وقد وُجه داروين بانتقاد حاد من رجال الدين لقوله "بتطور الخلق"، وليس بالخلق من عدم[4].

---

(١) انظر على سبيل المثال: قاموس وبستر

http://www.merriam-webster.com/dictionary/evolution

(٢) إذا كان ما قاله داروين صحيحا عن تحول الكائنات من الأدنى للأعلى، لما بقي إلى الآن صور من الكائنات "البسيطة" وحيدة الخلية، مثل "الأميبا"، و"البكتيريا".

(٣) *A History of God:* p. 84.

والتطور بمعنى "التقدم"، و"التراكم المعرفي" للبشرية، هو سنة من سنن الحياة. إلا أن هذا لا ينطبق على العقائد التي لا بد وأن يكون لها أصول إلهية ثابتة، وإلا لفقدت ارتباطها بالأصل. فكل جيل سيطورها حسب احتياجات عصره؛ سواء من الناحية الاجتماعية، أو حتى السياسية كما حدث في اليهودية، خاصة. كما نرى الآن أن الكنيسة في العالم الغربي، تعاني من تمرد المسيحيين على طقوسها وتقاليدها، بدعوى أنها لا تواكب متطلبات العصر.

(٤) تشارلز داروين (١٨٠٩ -١٨٨٢) هو عالم الأحياء البريطاني الذي اشتهر بنظريته في التطور البيولوجي لكل الكائنات. قال إن كل أنواع الحياة نشأت من نوع واحد مشترك، وكان رأيه الذي طرحه في نظريته العلمية الشهيرة، أن هذا التطور حدث تبعا لما أطلق عليه **"الانتخاب الطبيعي"**. نشر هذه النظرية في كتابه "حول أصل الأنواع" *"On the Origin of Species"* عام ١٨٥٩. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Darwin#Religious_views

كما وجّه لهذه النظرية كثير من النقد "العلمي" في العصر الحديث. ومما قاله العلماء، إنه في الظروف الطبيعية، فإن الكائنات الحية، تُنتِج بالتكاثر، كائنات مماثلة وليست متحورة. وقد يحدث بعض "التحور" في الحمض النووي أحيانا، ولكن ينتج عنه كائنات "أدنى" وليس "أعلى"، كما يحدث في تشوه الأجنة. كما لم يلاحظ العلماء حدوث هذا "التحور" في المختبرات؛ أي تحول كائن إلى كائن آخر(1). إلا أن هذه النظرية كان لها أثر كبير فيما بعد على الدراسات الاجتماعية، والإنسانية، والدينية، بل وحتى اللغوية والنفسية.

٢. نشأة "النظريات التطورية" في دراسة الأديان:

*** مصطلح الأديان المقارنة:**

بدأ ظهور المنهج المقارن في دراسة الأديان في الغرب، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بديلا عن المنهج التقليدي القديم، الذي كان يقتصر على دراسة الديانة المسيحية. وكان من أسباب ظهور المنهج المقارن، توفُّر المعرفة عن الأديان الأخرى، بخلاف التي كانت سائدة في الغرب (أي اليهودية والمسيحية)، وأيضا لزيادة المعرفة بالثقافات البدائية. وقد أصبح هذا المصطلح شائعا في نهاية القرن التاسع عشر، كمرادف لمصطلح "علم الأديان" في الألمانية *Religionswissenschaft*(2). مصطلح الأديان المقارنة Comparative Religion، هو مُختصر في الأصل من "الدراسة المقارنة للدين أو (الأديان)" Comparative Study of Religion (Religions). يشير هذا المصطلح إلى دراسة كل أشكال المعتقدات، والحياة الدينية، بدلا من الاقتصار على دراسة ديانة واحدة فقط(٣). وقد بدأت الدراسات المقارنة للأديان في الغرب مع العالم الألماني ماكس مولر Max Muller، حيث نشر له كتاب بعنوان "الأساطير المقارنة" *Comparative Mythology* في عام ١٨٥٦، وكتاب "مقدمة لعلم الأديان"

---

(1) http://www.straight-talk.net/evolution/arguments.shtml#topofpage

(2) *The Encyclopedia of Religion*: (2nd ed.), **"Comparative Religion"**, 3/1878.

(3) Ibid., (2nd ed.): **"Comparative Religion"**, 3/ 1877.

Introduction to the Science of Religion، في عام ١٨٧٠[1].

*** نظرية التطور وعلاقتها بدراسة الأديان:**

كان هذا العلم الجديد، في أوربا، يركز في البداية على استخدام المنهج المقارن، لدراسة المعلومات المتاحة عن أديان العالم، سواء في الماضي أو الحاضر. وقد كان هناك فضول لدى علماء الأديان لدراسة معتقدات هذه "الأديان الجديدة" (بالنسبة لهم)، ودراسة معتقداتها، وشعائرها وطقوسها. وقد وجد العلماء ضالتهم في نهاية القرن التاسع عشر، فيما يتعلق بالنظرية "المتكاملة"، أو "الشاملة"، التي يمكن من خلالها تغطية كل حالات الدراسة؛ وكان ذلك في "نظرية التطور"، والتي كان يُطلق عليها Theory of Evolution/ development/ progress. كان أصل هذه النظرية، هو "نظرية التطور البيولوجي" التي قال بها داروين في كتابه "أصل الأنواع"؛ ثم قام بتطبيقها كل من أوجست كونت Auguste Comte وهربرت سبنسر Herbert Spencer، في "سياقها الاجتماعي"[2]، أو ما عرف بنظرية "التطور الثقافي-الاجتماعي" Sociocultural Evolution، والتي تدرس التغيرات التي تحدث في الحضارات والمجتمعات، بحيث يكون

---

(1) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, New York: Columbia University Press, 1958. P. 3.

استخدم بعض العلماء المسلمين، مصطلح **"علم الأديان"**. فقد ورد في رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: "واعلم يا أخي أن العلم علمان: علم الأبدان، وعلم الأديان". انظر: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: بيروت: دار صادر، د.ت، ٤/١٦. كما قال الشهرستاني في الملل والنحل: "اعلم أن العرب في الجاهلية، كانت على ثلاثة أنواع من العلوم: أحدها علم الأنساب، والتواريخ والأديان". الشهرستاني: الملل والنحل: تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار صعب، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م. ٢/ ٢٣٨. وانظر لتفصيل أكثر حول هذه القضية: د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة: القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠ م، ص ١٠-١١ وما بعدها. وقد كان علماء المسلمين الأوائل، هم أول من درس الدين دراسة وصفية واقعية، منعزلة عن سائر العلوم والفنون، وشاملة لكل الأديان المعروفة في عهدهم. لذلك، كان لهم السبق في تدوين "علم الأديان" كعلم مستقل، قبل أن تعرفه أوربا الحديثة بقرون عديدة. كما أنهم في دراستهم للأديان لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون، ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب، بل كانوا يستمدون أوصاف كل ديانة من مصادرها الموثوق بها. وقد صنفوا العديد من المصنفات النفيسة؛ منها: "جمل المقالات" لأبي حسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ أي القرن العاشر الميلادي)؛ "الفصَل في الملل والنحَل" لابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)؛ "الملل والنحل" للشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ). انظر: الشيخ محمد عبدالله دراز: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ١٤-١٥.

(2) *The Encyclopedia of Religion*: **"Comparative Religion", (Eliade Mircea,** editor in chief), 1st ed., New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 3/578.

اللاحق مختلفا عن السابق. فالتطور الاجتماعي هو في الأصل نوع من التغيير، ولكنه يؤدي إلى تغيير تركيب المجتمع، وليس فقط مجرد التغيير[١]. من خلال هذه النظرية، حاول علم مقارنة الأديان استخدام قانون "التطور"، لدراسة المعطيات التي تم جمعها، عن الأديان، كما ظهر في هذا الوقت اهتمام كبير بدراسة نشأة الدين وتطوره، خاصة بعد اكتشاف معتقدات القبائل البدائية[٢].

ويُذكر أن علم "الأديان المقارنة"، لم يستخدم منذ بدايته، طريقة واحدة لدراسة الأديان، بل اعتمد على عدة مدارس منهجية؛ منها الفيلولوجية[٣] philological لماكس مولر، والأنثروبولوجية[٤] Anthropological، والتي كان من روادها جيمس فريزر Frazer، وأندرو لانج Lang[٥]. إذن خلاصة قضية الدراسات الحديثة للأديان في الغرب، أنها بدأت بما عرف "بعلم الأديان"، والذي تطور إلى "علم الأديان المقارنة" في حوالي منتصف القرن التاسع عشر، وكان يرتكز أساسا على نظرية "التطور الثقافي-الاجتماعي".

بدأ علم "الأديان المقارنة"، في النصف الأول من القرن العشرين، يتفرع إلى عدة فروع؛ مثل "تاريخ الأديان"، و"فلسفة الدين"، و"علم النفس الديني"، و"علم الاجتماع الديني"، و"أنثروبولوجيا الأديان". ومنذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، ظهر ما عرف باسم "علم الظواهر الدينية"[٦]

---

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/Sociocultural_evolution

تحاول هذه النظريات أن تدرس أنماط التغير والتطور، التي تمر بها المجتمعات البشرية، ولا تعني بالضرورة التطور من الأدنى إلى الأعلى، كما كان أصل نظرية التطور البيولوجية.

(2) *Encyclopedia of Religion,* (1st ed.): 3/578.

(٣) بدأت الدراسات الفيلولوجية في القرن التاسع عشر، وكانت معنية بالتحليل التاريخي المقارن للغات، عن طريق دراسة النصوص والوثائق المكتوبة. وقد توسعت هذه الدراسات في القرن العشرين لتشمل دراسة اللغات غير المكتوبة. كان هذا العلم معنيًّا في البداية بدراسة اللغات الكلاسيكية مثل اللاتينية واليونانية، والسنسكريتية، ثم توسع إلى دراسة اللغات الأخرى. ويترجم هذا العلم في الدراسات اللغوية الحديثة إلى "فقه اللغة المقارن".

(٤) يدرس علم الأنثروبولوجيا تاريخ الجنس البشري و"تطوره"، وينقسم إلى عدة فروع؛ منها الأنثروبولوجيا الاجتماعية والحضارية، التي تهتم بدراسة معتقدات الجنس البشري، وعاداته، ومؤسساته الاجتماعية.

(5) Ibid.

(٦) لهذا المصطلح عدة معان، ولكن ينصب اهتمام عالم الفينومينولوجي على تصنيف الظواهر الدينية، التي لا تقتصر على دين بعينه، مثل: طقوس الذبح وتقديم القرابين، الأساطير، الرموز الدينية، وآلهة الخصب والزراعة، وغيرها. انظر: *Encyclopedia of Religion,* (2nd ed.): **"Classification of Religion"**, 3/1820

Phenomenology of Religion. اتجه هذا العلم لدراسة كل الظواهر الدينية المعروفة، مثل "المقدسات"، والشعائر والطقوس، والسحر، وغيرها. كما بدأت دراسات الأديان تتجه إلى المدارس الاجتماعية، والاقتصادية، ودراسة الأسطورة والرمز، والتجربة الصوفية (أو الدينية)(١)، ولم تعد نظرية "التطور" هي المسيطرة على دراسة الأديان، كما كان الحال في القرن التاسع عشر. بدأ أيضا استبدال مصطلح "مقارنة الأديان" بمصطلحات أخرى مثل: تاريخ الأديان History of Religion، وأديان العالم World Religions، والدراسات الدينية Religious Studies(٢).

ويلاحظ هنا أن دراسة الأديان أصبحت وصفية، وتاريخية، وابتعدت عن الدراسات المعيارية، التي تدرس مدى صحة المعتقدات والقيم، والشرائع الدينية، وذلك مقارنة بالمسيحية على سبيل المثال. وقد وصف هذا الاتجاه بالحيادية في دراسة الأديان؛ أي وصف المعتقدات والممارسات الدينية، دون الحكم عليها بأنها صحيحة أو غير صحيحة، ودون رفضها، أو الموافقة عليها(٣).

٣. فكرة "التطور العقدي" كما عرضتها أرمسترونج:

نظرا لتشعب فروع "علم دراسة الأديان"، وارتباطه بعلوم أخرى، لم يعد دارس الأديان يقتصر على جانب منها؛ فقد يجمع الباحث بين المنهج الاجتماعي والنفسي والتاريخي في دراسته؛ وهو ما فعلته كارين أرمسترونج في دراستها لتاريخ عبادة الإله على الأرض. إلا أنها عادت إلى "النظرية التطورية"، حيث افترضت أن كل ديانة، أو معتقد قد نشأ في الأصل من السابق، مع إضافة بعض التعديلات إلى المعتقد الجديد. مثال على ذلك، الدين اليهودي؛ فقد افترضت أرمسترونج أن اليهودية كانت في البداية تعتنق ما أطلقت عليه "التوحيد الوثني" Pagan Monotheism؛ بمعنى التوحيد الذي لا يرفض عبادة الآخرين للأوثان. حتى جاء إشعياء الثاني، وأمر اليهود بالتوحيد

---

(١) Ibid., (2nd ed.): **"Study of Religion"**, 15/10079

(٢) Ibid., (1st ed.): **"Comparative Religion"**, 3/578.

(٣) *The New Encyclopaedia Britannica*, **"The Study and Classification of Religion"**, 15th ed., Chicago: 2002, 26/510.

الخالص، وقال لهم إن "يَهْوه" هو الإله الوحيد، خالق السماوات والأرض. فهي تفترض، ومعها كثير من علماء الأديان ومؤرخيها، أن اليهودية تطورت من "**التوحيد الوثني**" إلى "**التوحيد الخالص**". كما أن أرمسترونج اتجهت لدراسة الظواهر الدينية؛ خاصة الأسطورة، والرمز الديني، والتجربة الدينية.

فمنهج الكاتبة في عرضها "لتاريخ الألوهية"، ينتمي بالدرجة الأولى لعلم "تاريخ الأديان"، إلا أنه لا يخلو من أوجه المقارنة بين المعتقدات، إلى جانب تركيزها على الجوانب الاجتماعية، والنفسية أحيانا. وقد ارتكزت الكاتبة على "نظرية التطور"، لتفسير ما افترضت أنه "تطور عقدي" في تاريخ البشرية؛ بدءا من "إله السماء"، ثم الإلهَة الأم، ثم تطورها إلى "عبادة الآلهة"، والتي تجسدت في الأساطير الوثنية. كما أنها افترضت تطور اليهودية من "الوثنية" إلى التوحيد، ثم تطور اليهودية مرة أخرى في الصورة التي ظهرت بها "الديانة المسيحية"، والتي اتجهت إلى الجدل حول طبيعة الإله. وفي النهاية تفترض أرمسترونج أن "الديانة الإسلامية"، قد تأثرت في نشأتها بالديانتين اليهودية والمسيحية، لمجاورتهما للعرب لقرون طويلة. وعلى الرغم من أنها حاولت أن تفرض هذا المنطق التطوري قسرًا، على الإسلام، إلا أنها قد خانها "الدليل التاريخي أو الموضوعي"، وهو ما قام البحث بتفنيده "تاريخيا"، في ثنايا هذه الأطروحة. وربما يكون من أغرب ما طرحته أرمسترونج، في محاولتها لإثبات تشابه الأديان؛ ما ادعته من أن النبي ﷺ لم يأمر أهله بالتوحيد في البداية، و لم ينه الآخرين عن عبادة الأوثان، في محاولة منها لإثبات تشابه مراحل التطور بين الديانتين اليهودية والإسلام، إلا أنها عجزت عن أن تأت بدليل منطقي على هذه القضية. فكان أن أتت "**بتفسير غريب**"، لآيات الوحي الأولى، كما أنها افترضت، أن الأمر بالتوحيد لم يأت إلا بعد نزول سورة النجم، وهو ما تعرض له البحث بالتفصيل في الفصل السادس.

وأرمسترونج في كل هذا، تبحث عن أوجه التشابه بين المعتقدات والأديان، لتقول إن الأديان والمعتقدات لا تختلف في جوهرها؛ ليس لأن مصدرها واحد، بمعنى أنها من عند الله تعالى؛ بل بمعنى أن الأديان والمعتقدات، والفلسفات، في صورتها الحالية؛ هي كلها متشابهة، فلا داعي للتحول من دين لآخر، ولا داعي لأن يفترض أحد أنه يحتكر

"الحقيقة" وحده. وهي تردُّ كل هذا إلى أن مفهوم الدين، كما تراه، يعني في الأصل "التجربة الروحية"، ولا شيء غيرها. وهذا يعني بالتالي، أننا لسنا بحاجة إلى مؤسسات دينية، كالكنيسة والمسجد، وأننا لا نحتاج لأن يفرض علينا أحد تصورا معينا عن "الله"، أو "المقدس"؛ فيما يبدو أنه دعوة "لنبذ الأديان"، وليس "لتوحيد الأديان"، وكلاهما مرفوض على أي حال.

* * *

المطلب الثالث

تاريخ دراسة الأديان في الغرب وأهم مدارسها

أولا: نشأة دراسة الأديان في الغرب بداية من القرن السابع عشر:

مع حلول القرن التاسع عشر وظهور العديد من العلوم الإنسانية في الغرب؛ كعلم الاجتماع، وعلم النفس، والنقد الأدبي، وعلم الإنسان، وعلم الأجناس، وغيرها؛ تغيرت النظرة إلى دراسة الأديان. فبعد أن كانت الأديان تدرس داخليا، أي من خلال النصوص المقدسة التي تدين بها هذه الأديان، تحولت الدراسات إلى دراسة "الظواهر الخارجية" لهذه الأديان، ليس بمعنى دراسة الطقوس والشعائر فقط، بل اتجهت الدراسات إلى البحث في "**نشأة الدين**"، وازداد الاهتمام "بتاريخ الأديان"، والبحث في الوظائف الاجتماعية والنفسية للدين[1]. ولكن جُلّ هذه الدراسات قام بها علماء الإنثروبولوجيا، والاجتماع وغيرهم، فتحولت دراسة الدين تدريجيا، من الدراسات اللاهوتية، إلى دراسة الدين كظاهرة إنسانية وتاريخية، واشتملت على دراسة المعتقدات البشرية، خاصة بعد أن دخلت فيها لأول مرة، "**معتقدات القبائل البدائية**"، التي اكتُشفت في مناطق مختلفة من العالم. وقد أصبحت هذه المعتقدات البدائية، منذ اكتشافها وحتى الآن، محل الاهتمام الأول لدارسي الأديان في الغرب، لغموضها واشتمالها على العديد من الأساطير والطقوس الرمزية، وهي التي تثير انتباه الباحثين في الغرب، الذين يبحثون دائما عن الغريب من عادات الشعوب.

وقد اتسمت دراسة أرمسترونج لتاريخ الأديان، باشتمالها على مزيج من هذه المناهج المختلفة؛ ما بين دراسة تاريخية (شابها الكثير من الأخطاء فيما يتعلق بالإسلام)، ودراسة موسعة للأساطير، ودراسة لغوية (ركزت فيها على الإشارات الرمزية)، ودراسة أنثروبولوجية وأثرية، ودراسة لاهوتية.

---

(1) *The New Encyclopaedia Britannica,* (15th ed.): **"The Study and Classification of Religions"**, 26/509.

١. بدء الدراسات الحديثة للأديان في القرنين السابع عشر والثامن عشر:

بدأت أولى محاولات دراسة نشأة الأديان وتطورها في نهاية القرن السابع عشر؛ فجاءت محاولة الفيلسوف الإيطالي جيوفاني باتيستا فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤)، والذي اتبع فكرة التطور في تفسيره للأساطير. وقال فيما يتعلق بنشأة الأديان إن الديانة اليونانية مرت بمراحل، كان أولها تقديس الطبيعة، ثم تقديس القوى المرتبطة بهذه الظواهر الطبيعية، ثم انتهى بأن أضفى على الآلهة صورا بشرية كما جاء في ملحمة هومر. وقد قدم الفيلسوف الإنجليزي هيوم Hume (١٧١١ -١٧٧٦)، فرضا مشابها في كتابه "التاريخ الطبيعي للدين" *Natural History of Religion*، وتحدث أيضا عن "تطور الدين"، فقال إن تعدد الآلهة نشأ في البداية بسبب تجسيد المقدس في صورة بشرية، وذلك في محاولة الإنسان البدائي، البحث عن أسباب الظواهر الطبيعية. إلا أن هذا قد تحول تدريجيا، بسبب ممارسة الطقوس العبادية المختلفة إلى عبادة "كائن" واحد أزلي[١].

٢. أبرز الدراسات الغربية للأديان في القرن التاسع عشر:

القسم الأول: النظريات التطورية

شهد هذا القرن طفرة حقيقية في دراسة الأديان في الغرب، خاصة مع زيادة الرحلات إلى خارج أوربا، والتي كان من ثمرتها الاكتشافات الجغرافية الكبيرة، والتي كان لها أثرها في منهج دراسة الأديان بصفة عامة. فقد زاد اهتمام العلماء بالاكتشافات الأثرية، وبالدراسات التاريخية بشكل عام، كما بدأ الغرب في دراسة عادات ومعتقدات القبائل البدائية التي اكتُشفت في مناطق لم تكن معروفة من قبل، في آسيا وأفريقيا واستراليا وغيرها، وازداد الاهتمام بدراسة اللغات الشرقية، ومنها اللغة العربية. كان لفك رموز حجر رشيد، بصفة خاصة، والوصول إلى أسرار اللغة الهيروغليفية القديمة؛ إلى جانب العثور على بعض الأحجار المسمارية في بلاد الرافدين، التي كتبت عليها بعض الأساطير والملاحم السومرية؛ كان لكل هذا أثره الكبير في دراسة "معتقدات" وثقافات هذه الشعوب القديمة. كما كان لزيادة الاهتمام بكل من

---

(1) Ibid., 26/512.

الدراسات الأنثروبولوجية أو ما يعرف بعلم الإنسان؛ وعلم "الأجناس" Ethnology، أثره في بداية البحث عن ما يعرف بـ "أصل الدين" أو "نشأة الدين"[1].

كان لنظرية داروين عن التطور البيولوجي، أثرها الكبير في التفكير الذي أحاط بدراسة الأديان في تلك الفترة. كما ظهرت عدة نظريات تتبنى "نظرية التطور"، من وجهة نظر الدراسات الإنسانية والاجتماعية. حاولت هذه النظريات تفسير نشأة الدين في تاريخ البشرية، وولكنها اختلفت في التفاسير التي طرحتها بسبب اختلاف وسائل البحث ومناهجه. فبعض هذه النظريات كان يقول إن العبادة الأولى كانت عبادة الطوطم، وبعضها يقول إن الأصل كان عبادة أرواح الموتى، أو أرواح الطبيعة، وأن البشرية مرت بمراحل متعددة حتى انتهت إلى التوحيد. ولكن على الجانب الآخر، قالت نظريات أخرى إنه على العكس من كل ما سبق، فإن التوحيد هو دين الفطرة[2].

أ. قانون الحالات الثلاث لأوجست كونت Comte, Auguste:

على الرغم من أن الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٨- ١٨٥٧) طرح نظرية "تطورية" عن مراحل الفكر الإنساني وتطورها، إلا أنه لا يمكن الجزم بتأثره بنظرية "التطور البيولوجي"، لوفاته قبل أن ينشر داروين كتابه الشهير "أصل الأنواع". طرح كونت نظريتة عن المراحل الفكرية في تاريخ الحضارات الإنسانية، افترض فيها أن البشرية مرت عبر تاريخها بمراحل ثلاث؛ **المرحلة الدينية**، أي التي كان يغلب فيها التفكير الديني والنظر إلى ما وراء الطبيعة؛ ثم **المرحلة الميتافيزيقية** والتي اتجه فيها الإنسان إلى الفلسفة التجريدية؛ وانتهاء بمرحلة الفلسفة **الواقعية أو الوضعية**، والتي يغلب فيها التفكير العلمي، وهذا الأخير في رأيه هو آخر المراحل وأسماها. فقد انتقل الإنسان من تعليل الظواهر الكونية بقوى خارجة عنها، إلى تفسيرها بمعان عامة

---

(1) Ibid., 26/513.

(٢) روجيه باستيد (١٨٩٨- ١٩٧٤): مبادئ علم الاجتماع الديني: ترجمة د. محمود قاسم: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط.، مقدمة المترجم، ص ١. عنوان الكتاب بالفرنسية *Éléments de sociologie religieuese* وهو يوافق ترجمة د.قاسم، ولكنه ترجم في الإنجليزية إلى: *Social Origins of Religions*، أو "الأصول الاجتماعية للأديان".

وخصائص كامنة فيها، وانتهاء بالتفكير العلمي الواقعي؛ وهو ما يعني انتقـــال الفكـــر البشري من الفكير الديني الأسطوري، إلى التفكير الفلسفي، ثم إلى التفكير العلمـــي. يستنتج كونت من نظريته أن "الطور الديني" كان يمثـــل مرحلـــة الطفولـــة بالنـــسبة للإنسانية، والتي بلغت أشدها في مرحلة العلوم التجريبية[1].

وقد واجه كونت نقدا لاذعا من علماء الشرق والغرب على حد سواء؛ فالـــشيخ محمد عبدالله دراز، على سبيل المثال، يقول إن أكبر خطأ وقع فيه أنصار هذه النظرية، هو أنهم جعلوا منها قانونا يستوعب التاريخ كله في شوط واحد، ولم يبق منه إلا ثلثـــه الأخير. والواقع أن هذه الحالات الثلاث لا تمثل أدوارا تاريخية متعاقبة، بـــل تـــصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب[2]. كما انتقد العالم الفرنـــسي دوركـــايم نظرية كونت، وقال إن هذا القانون الذي وضعه كونت ليس إلا 'قانونا تجريبيا'، وما هي إلا "نظرة مجملة ألقاها أوجست كونت على المراحل التاريخية الـــتي مـــرت بهـــا الإنسانية. وإنه لمن التعسف كل التعسف، أن يقول كونت بأن الحالة الثالثة هي آخـــر مرحلة من مراحل التطور الإنساني. إذ من ذا الذي ينبئنا بأنه لن توجد حالة جديـــدة أخرى في المستقبل"؟[3]

* ويبدو أن ما تنبأ به دوركايم كان صحيحا، فالفكر الغربي يتجه الآن إلى إحيـــاء "الأساطير القديمة"، وإعادة تحليلها تحليلا لغويا رمزيا، واكتشاف أسرارها.

ب. المذاهب الكونية أو الطبيعية:

من أشهر مقرري هذه النظرية، العالم الألمـــاني مـــاكس مـــولر F. Max Müller (١٨٢٣- ١٩٠٠) صاحب نظرية "**المذهب الطبيعي**" في نشأة الأديان والتي عرضـــها في كتابه "الأساطير المقارنة" *Comparative Mythology*. يرتكز مولر في نظريته علـــى دراساته المقارنة لأساطير القبائل البدائية، حيث وجد أن أسماء الآلهة هي في الأغلـــب

---

(١) الشيخ محمد عبدالله دراز: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٨٥ -٨٦؛ إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع: ترجمة د. محمود قاسم: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٤، د.ط. انظر تعليـــق د. محمـــود قاسم: هامش ١، ص ٢٣٨.

(٢) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٨٦- ٨٧ وما بعدها.

(٣) قواعد المنهج في علم الاجتماع: ٢٣٨-٢٣٩.

أسماء لقوى الطبيعة، مثل النار، والسماء ونحوها؛ وأن هذه الأسماء تتشابه حروفها في سائر اللغات "الهندو أوربية"، فخلص من ذلك إلى أنه قبل تشعُّب الشعوب الإنسانية وخروجها من موطنها الأول، كانت هناك لغة واحدة، تعبر عن هذا التقديس لقوى الطبيعة الكبرى، ومن هنا كان تمثيل الأفلاك والعناصر في رموز مجسمة على صورة الحيوان، أو الإنسان[1]. فيرى هذا المذهب أن الدين نشأ أصلا كمحاولة لتفسير الظواهر الطبيعية؛ خاصة تلك التي تثير لدى الذكاء البشري أشد ضروب الدهشة أو الفزع[2].

إلا أن هذه النظرية واجهها كثير من النقد مثل نظرية كونت عن مراحل البشرية؛ وكان أكثرها حدة، هذا النقد الذي وجهه دوركايم لتفاصيل هذه النظرية. فمما قاله دوركايم إن أكثر ما يميز "الطبيعة" هو نظامها الراتب على نسق واحد؛ فالشمس تشرق كل صباح وتغرب في المساء؛ والقمر يكمل دائرته كل شهر، إلخ. فهذا الاطراد في النسق يؤدي إلى الرتابة في رأيه، وليس من الممكن أن يؤدي إلى انفعالات قوية. كما أن دوركايم كان يرى أن البدائي غير قادر على التفكير والتأمل في تلك المظاهر المتناسقة الراتبة واستكشاف العجائب في هذا النظام البديع[3].

ويعقب الشيخ محمد عبدالله دراز على نظرية مولر بقوله، إن هذه النظرية قد تنجح في تفسير الأساطير، ولكنها لا تصلح تفسيرًا للأديان. فهذا الاعتقاد البدائي، هو في حقيقته اعتقاد في "روح" مستقلة تسيطر على الطبيعة، لا في "نفس" محصورة في الطبيعة، أي نفس تسكن هذه الظواهر الطبيعية. فالصواب في رأيه هو القول بأن هذه النقلة الفكرية من المادة إلى الروح، هو انتقال من الكائن إلى المكوِّن؛ فالمتأمل في عظمة البدائع الكونية ينساق بطبيعته إلى التفكر في عظمة القوة العاقلة التي تدبرها[4]. ويرى

---

(١) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ١٢٠- ١٢١. ولتفاصيل أوسع عن هذه النظرية: انظر: د.علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: الإسكندرية: دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٣٦٨ هـ-١٩٤٩ م، ص٦٨ وما بعدها.

(٢) روجيه باستيد: مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢١٧.

(٣) علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٨٦- ٨٧، وانظر أيضا: ص ٨١-٨٥ في نقد دوركايم للمذهب الطبيعي؛ روجيه باستيد: مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢١٧.

(٤) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ١٢١- ١٢٢.

مؤرخو الأديان أن الماديات والحسيات، لم تكن هي المقصودة بالعبادة؛ وإنما كانت تقدَّس بطريق التبع والمجاورة؛ إما لأنها تعد مهبطا لقوى خفية علوية، وإما لأنها تعتبر رمزا لتلك القوى، أو تصويرا مجسما لصفاتها وأفعالها(١).

ج. المذهب الروحي(٢) (أو الحيوي(٣) animism):

*** نظرية إدوارد تيلور:**

يعد عالم الأجناس الإنجليزي إدوارد تيلور E.B. Tylor (١٨٣٢- ١٩١٧)، صاحب كتاب "الحضارة البدائية" *Primitive Civilization*، هو أول من طرح هذه النظرية، حيث قال إن عبادة الأرواح هي أقدم صورة للدين، ومنها تطور إلى الاعتقاد في الأرواح الشريرة، ثم إلى عبادة آلهة متعددة، وانتهاء بالتوحيد؛ والذي قال عنه، إنه كان يعني الاعتقاد في إله عظيم، يشبه "**إله السماء**(٤)" **sky god** عند الوثنيين. وقد تابعه الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ -١٩٠٣) في نظريته، وذلك في كتابه "مبادئ علم الاجتماع" *Principles of Sociology*، وإن كان قد قال بعبادة أرواح الأسلاف أو أرواح الموتى(٥).

وقد وُجِّه لهذه النظرية أيضا عدة انتقادات، من أهمها هذا النقد الاجتماعي الذي وجهه لها دوركايم؛ حيث قال إنه لو صح هذا المذهب الحيوي، الذي يعتمد في أساسه على الأحلام، في تفسيره لنشأة الدين؛ لكانت التصورات الدينية في ذاتها مجرد هلوسات؛ لأنها تكون بذلك تصورات غير قائمة على أساس موضوعي. وليس من

---

(١) السابق: ص ١٣٠.

(٢) يعترض الشيخ دراز على تسمية هذا المذهب باسم "**المذهب الحيوي**"، لأن المقصود بالروح هنا ليس مبدأ الحياة الحيوانية أو القوة التي تقوم عليها وظائف النمو، والتنفس، والحركة، كما توحي هذه التسمية. بل المقصود هو نوع أسمى من ذلك، هو مبدأ حياة التفكير، والإرادة المنظمة، والعاطفة، والضمير، وبالجملة مبدأ الحياة العاقلة. انظر: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ١٣٤.

(٣) ترجم "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة" هذا المصطلح إلى "أرواحية": وهو مأخوذ من "الأرواح، جمع روح، وهي الاعتقاد بان لكل كائن من أنواع الكائنات روحا يدبر أمره وتقوم به صورته، والأرواح لتلك الكائنات كالمعاني للألفاظ، وتسمى بالطبائع التامة." د. الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٤٧.

(٤) فصلنا القول عن "**إله السماء**" الوثني، الذي قالت **كارين أرمسترونج** إنه أصل عبادة البشر، في المبحث الأول من الفصل الثاني.

(5) *Britannica* (15th ed.): **"The Study and Classification of Religions"26/ 515.**

المعقول أن العقائد الدينية التي احتلت مكانا بارزا في تـــاريخ الإنـــسانية، ليـــست إلا نسيجا من الأوهام[1]. كما تساءل دوركايم عن كيفية بقاء الدين وخلوده مع الـــزمن على الرغم من تقدم ذكاء البشرية؟ فالسبب في بقاء الدين يرجع إلى أنه يعـــبر عـــن حقيقة خفية، وليس مجرد وهم[2].

*** نظرية هربرت سبنسر:**

تختلف نظرية سبنسر عن نظرية تيلور، في قوله بأن نشأة الدين كانـــت في عبـــادة أرواح الأسلاف. وقد فسر هذا الفرض بقوله إن أول فكرة يمكن العثور عليها بـــصدد الكائنات الخارقة للعادة، هي الفكرة القائلة بوجود أرواح المـــوتى. نـــشأت عبـــادة الأسلاف بإقامة البدائيين لطقوس يتضرعون فيها إلى هذه الأرواح بتقديم القرابين إليها، في محاولة للاتصال بها. ومن هذه العبادة، نشأت عبادة الأصنام، وعبـــادة الحيـــوان، وعبادة النبات، وأخيرا عبادة الطبيعة[3]. وكان تفسير سبنـــسر لهـــذا، أن النـــاس في المجتمعات البدائية اعتادوا أن يطلقوا أسماء حيوانات، أو نباتات، أو نجوم على كل فرد إبان مولده. فاختلطت أسماء هذه الأشياء بشخصيات من أُطلق اللفظ عليهم، وانتقـــل التقديس بتعاقب الأجيال، من أصحاب تلك الأسماء، إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء، كالنجوم، والحجر والشجر، إلخ. فالسبب الحقيقي كما قال لنشأة عبادة الطبيعة هـــو تفسير الألفاظ المجازية[4].

كان أكبر نقد وجه لهذه النظرية، هو أنها خلطت بين طقوس الجنازة وبين عبـــادة الأسلاف[5]. كما وجه لها دوركايم نقدا من عدة أوجه؛ فقال إنه لو افترضنا أن عبادة الأسلاف هي أولى الأديان الدبائية، كان ينبغي أن نلحظهـــا في المجتمعـــات البدائيـــة كالمجتمعات الاسترالية، والتي هي أقدم صورة للمجتمع البدائي، ولكنها في الواقع خالية

---

(١) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٥٦- ٥٧.

(٢) مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢٢٣.

(٣) مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢١٨- ٢١٩؛ نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ٣٦-٣٨.

(٤) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٤٠؛ الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ١٤٠.

(٥) مبادئ علم الاجتماع الديني: ٢١٩.

من أي أثر لهذه العبادة. كما أن هذه العبادة لم تأخذ صورتها الحقيقيـة إلا في الأمـم الأكثر تحضرا كالصين، ومصر، والمدن اليونانية واللاتينية[1].

د. المذهب الاجتماعي أو المذهب الطوطمي:

يرى عالم الاجتمـاع الفرنسـي إميـل دوركـايم Emile Durkheim (١٨٥٨-١٩١٧)، صاحب هذا المذهب، أن التدين وليد "**أسباب اجتماعية**". فبعد أن وجَّـه نقده اللاذع للمذهبين الحيوي والطبيعي، قال إنه إذا لم يكن للإنسـان ولا للطبيعـة بذاتهما عنصر مقدس، فلا بد أن يوجد خارجا عن الإنسان وعن العالم الطبيعي حقيقة أخرى، يستمد منها الإنسان حقيقته وقيمته الموضوعية؛ أي لا بد من وجود مـذهب آخر يتكلم عن عقيدة أولية، منها تتشعب الصور الأخرى للعبادة. هذه العقيدة الـتي انبثقت منها الأفكار الدينية فيما بعد، هي ما أطلق عليها علماء الأجنـاس "المـذهب الطوطمي"[2]. قام دوركايم بإجراء دراساته على القبائل البدائية، وهي في نظره، الأمم التي تقوم على نظام القبائل والعشائر. قوام هذه العشائر هو وحدة اللقب المشترك بين أفرادها، ويُشتق في الغالب من اسم حيوان، أو نبات، أو من اسم عنصر جمـادي، أو كوكب من الكواكب. تعتقد العشيرة أن لها صلة قديمة بمسمى هذا الاسم؛ حيويـة أو روحية، ولذا تعظمه وترسم صورته على مساكنها، وأدواتها، وأسلحتها وراياتها. كما كان أفرادها يتخذون منه وشما يطبعونه على أجسادهم. هذا النظام يعرف باسم "نظام **الطوطم**" أو اللقب الأسري، وهو معروف في الشعوب القديمة (المصرية، والأثيوبيـة، والعربية، واليونانية)[3].

بنى دوركايم نظريته على أن هذه الديانة الطوطمية هي أقدم عبادة على الإطـلاق؛ خاصة ما يعرف بالديانة الطوطمية الاسترالية، والتي قال إنها "عبادة أفـراد العـشيرة للنبات أو الحيوان الذي يعدونه جَدًّا بعيدا لهم". ثم وضح تصوره في أن هذه الديانـة ليست في حقيقتها عبادة للحيوان أو النبات الذي يرمز إليـه الطـوطم، لأن هـذه

---

(١) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٤٩- ٥٠.

(٢) السابق: ص ٩١.

(٣) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ١٥٨- ١٦٠.

الكائنات ليست إلا رموزا وشارات للعشيرة. فالمقصود بالعبادة هو أن تنفذ من خلال هذه الرموز إلى القوة غير الشخصية التي تعد هذه الرموز مقرا لها. ثم يتساءل إذا كان الطوطم قوة غيبية وشعارا للمجتمع في آن وحد، ألا يمكن أن يكون المعبود والمجتمع شيئا واحدًا؟ وألا يكون الطوطم "إلا العشيرة نفسها وقد تجسدت في شخصية محددة، وبدت للخيال على هيئة بعض الأنواع النباتية أو الحيوانية المحسوسة"؟ فالدين حسب هذا المنطق، يعبر عن شيء حقيقي وهو الوجود الاجتماعي، أي يعبر عن ظاهرة عامة مستمرة، وهو سبب بقاء الدين مع اختلاف الحضارات[1].

ولكن دوركايم لم يسلم من النقد في قوله بهذه النظرية؛ فعلى الرغم من أن دوركايم نفسه وجَّه نقدا لاذعا إلى "المذهب الحيوي"، حيث قال إن الأخير يفترض قيام فلسفة في "النفس" في فجر الإنسانية، على الرغم من أن البدائي لم يكن ينشغل على الإطلاق بتلك المسائل الميتافيزيقية، فإن دوركايم ارتكب نفس الخطأ حين تكلم عن الطوطمية كفلسفة للكون، كما اعتبر الطوطمية نفسها مذهبا في الوجود[2]. كما وجه د. محمود قاسم نقده لنظرية دوركايم، الذي خلط بين الديانات البدائية والديانات الموحى بها[3]. فالدين يمتزج بالفعل بعناصر اجتماعية تؤثر فيه بمرور الزمن، إلا أن هذا يختلف عن القول بأن الدين "وليد المجتمع"؛ فالمجتمع في الواقع ليس هو الذي يخلق الدين[4].

وقد وجَّه لنظرية دوركايم الاجتماعية نقد آخر "هام"، يختلف عن الناقد السابق، وربما يعد جديدا في طرحه. فقد انتقد أحد علماء اللاهوت[5] فشل هذه النظرية في تفسير "**الإبداع الأخلاقي للعقلية النبوية**"، لأن دوركايم لم يتطرق إلى دور الأنبياء في تغيير القيم الأخلاقية للمجتمع. فالنبي، "صاحب هذه النظرية الأخلاقية"، هو نفسه

---

(١) مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ١٦٦. وانظر: ص ١٦٤- ١٧١ لتفاصيل نقد العلماء الغربيين لنظرية دوركايم.

(٣) مبادئ علم الاجتماع الديني: هامش ١، ص ٢٢٧.

(٤) السابق: ص ٤، مقدمة المترجم، وانظر أيضا ص ٢ من نفس المقدمة.

(٥) صاحب هذا النقد هو اللاهوتي البريطاني، والقس "السابق" هربرت فارمر Farmer H.H. (١٨٩٢- ١٩٨١)، والذي أورده في كتابه *Towards Belief in God* (١٩٤٢).

مجدد، يدعو مجتمعه لقيم أخلاقية جديدة، تختلف عما عهده المجتمع من ممارسات أخلاقية، بل وقد تؤدي لانقلاب حقيقي في قيم المجتمع المعهودة. فمن أين يتأتى للنبي أن يأتي بهذه القيم الجديدة، إذا لم يوجد مصدر آخر للإلزام الأخلاقي بخلاف سلطة المجتمع؟ فهذه النظرية التي أتى بها دوركايم، قد تناسب "المجتمعات المنغلقة" التي لا تتغير، ولكنها لا يمكن أن تفسر التطور الأخلاقي الذي شهدناه على مدى التاريخ، خاصة في المجتمعات التي عاصرت الأنبياء، وشهدت تحولا أخلاقيا كبيرا عن طريق تعاليم الأنبياء[1].

كما قيل إن نظرية دوركايم فشلت في تفسير قوة الضمير في الأفراد، والتي لا ترتبط بالضرورة بالضمير الجمعي، حيث يمكن أن يخالف الفرد قيم المجتمع، كما هو الحال مع كثير من الأنبياء والمصلحين، لأن الفرد في هذه الحالة يعتقد أن "قوة الضمير" ترجع إلى "مصدر إلهي". فالنبي حين يعارض قيم المجتمع وثوابته، فهو يفعل ذلك وهو على يقين من تلقيه للدعم الإلهي في رسالته؛ فكيف يمكنه ذلك إذا كان الإله هو "المجتمع" نفسه كما قال دوركايم[2]!

القسم الثاني: النظريات المؤلهة

أ. نظرية التوحيد البدائي:

نشر أندرو لانج[3] **Andrew Lang** كتابه "صناعة الدين"*The Making of Religion*، في عام ١٨٩٨، وبشر فيه بديانة؛ قال إنها أقدم ديانة في الوجود، والتي تشعبت عنها كل ديانات العالم، وهي ديانة **"إله السماء"**[4] sky god. بنى لانج نظريته على فكرة "السببية"، وقال إنها تكفي لينتهي الإنسان إلى الإيمان بوجود آلهة خلقوا العالم. وكان

---

(1) Hick, John, *Philosophy of Religion*: NJ: Prentice-Hall, Series of Foundations of Philosophy, 1963, p. 33.

(2) Ibid.

(٣) هو عالم الأنثروبولوجيا والمؤرخ البريطاني (١٨٤٤- ١٩١٢). عرف باهتمامه بالثقافة الشعبية والفلولكلورية للشعوب، خاصة القبائل البدائية.

(٤) تعد نظرية "إله السماء" من الفروض الأساسية، التي اعتمدت عليها أرمسترونج في عرضها لنظريتها التطورية، كما يعد هذا المصطلح من "مصطلحاتها الرئيسية". وقد افترضت أن الإله الذي كانت تعبده قريش قبل الإسلام هو "إله السماء"، الذي كانت تعبده كل الشعوب في صورها البدائية.

دليله على ذلك أن جميع الشعوب القديمة والبدائية تؤمن بوجود رب، أو أب، أو صانع لجميع الأشياء يوجد جنبا إلى جنب مع الأساطير. فالعنصر الديني، كما قال، بدأ نقيا في البشرية، ثم جاءت الأساطير لتقضي على هذه العاطفة[1].

استند لانج في نظريته عن **"التوحيد البدائي"** على الاكتشافات التي توفرت عن "الموجود الأسمى" لدى القبائل البدائية في أستراليا، وأفريقيا، وبعض قبائل الهنود في أمريكا الشمالية. إلا أن طرح لانج لنظريته لم يصل إلى نتائج يقينية قاطعة، كما كانت معرفته بالقبائل التي تحدث عن عقائدها غير متكاملة، حتى أن بعض العلماء الغربيين اعتبر أن آراءه مخالفة للقواعد العلمية الأساسية المأخوذ بها في ذلك الوقت. رغم ذلك، فقد استطاع لانج بطرحه أن يقضي على "المذهب الحيوي"، وأن يأتي بمذهب مناقض تماما لفكرة التطور، ولكن لم تؤخذ آراؤه مأخذ الجد، إلى أن طرح القس الألماني، وعالم الأنثروبولوجيا "فيلهلم شميت" Wilhelm Schmidt (١٨٦٨- ١٩٥٤) نظريته المؤلهة، في كتابه "أصل فكرة الإله" *The Origin of the Idea of God* (١٩٣١)[2].

ب. نظرية فيلهلم شميت[3]:

يعد شميت خير ممثل لنظرية التوحيد البدائي، لأنه اتبع منهجا تاريخيا محددا، أو ما عرف بالمنهج التاريخي في علم الأجناس. حاول شميت من خلال العديد من الأدلة التاريخية التي قدمها أن يثبت أن "التوحيد البدائي" كان هو أصل عبادة الإنسان، وذلك قبل أن يتوجه لعبادة عدد من الآلهة[4]. طرح شميت عددا من الأدلة التاريخية، والتي قامت على دراسة عدد من القبائل البدائية، والمنقطعة الصلة فيما بينها، وقال إن

---

(١) مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢٢٩.

(٢) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ١٨٣. رغم أن نظرية شميت، طرحت في القرن العشرين، إلا أني أدرجتها بعد نظرية لانج لتشابه الفكرتين.

(٣) تناولتُ ما قاله شميت بالتفصيل في المبحث الأول من الفصل الثاني، لأن أرمسترونج استشهدت بكلامه للاستدلال على نظريتها التطورية، في انتقال البشرية من التوحيد إلى الأساطير وتعدد الآلهة، إلا أن ما قالته عن نظريته لم يكن دقيقا، وغلب على تفسيرها الطرح الأدبي وليس العلمي كما وضحت في موضعه.

(٤) Wilhelm Schmidt. *The Origin and Growth of Religion,* London: Methuen & Co. Ltd., 1931, pp. 262-265.

نظرية فيلهلم شميت عن التوحيد البدائي. http://www.britannica.com/eb/article-38218/monotheism

البشرية لم تعرف في البداية إلا "إلها ساميا"، هو الذي خلق العالم، وحكم حياة البشر. فكان أهم ما توصل إليه شميت هو أن هذا التوحيد البدائي كـــان هـــو الأصـــل في معتقدات البشر، و لم يأت في نهاية "**التطور العقدي**"(١).

وُوجهت هذه النظرية أيضا بالنقد الشديد، وقيل إن هذا التوحيد لا بد وأنه ظهـــر في مجتمعات أكثر تطورا، بل وقال بعضهم إن الفكرة ناتجة عن تأثر هذه القبائل البدائية بالمسيحية. و لم يقبل القس شميت هذا الفرض الأخير، باعتبار أن هذا المبدأ يوجد لدى شعوب بدائية كثيرة، لا يوجد فيها أثر للمسيحية(٢). ولكن شميت اتُّهم بأنه لم يستطع التخلص من عقيدته الدينية، المسيحية، وأنه نظر إلى القضايا الإثنولوجية (العرقية)، من خلال تلك العقيدة. كما أن عددا من الباحثين ذهب إلى أن الوثائق التي اعتمد عليهـــا شميت، ليست ذات قيمة حقيقية(٣).

كما أن فرض شميت لم يلق استحسانا من علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين، وقالوا إن "إله السماء" كان إلها "**غير فعَّال**"، ويصعب قبول هذه النظرية لتفسير كيـــف أن هذه القبائل التي كانت تعبد "الإله الأسمى"، كانت بالفعل "موحـــدة"، وأن التوحيـــد كان هو أول صورة للعبادة البشرية(٤). كما رفض علماء الاجتماع ما ذهـــب إليـــه شميت، وكان نقدهم منصبا على أن ما يوصف بالآلهة العظمى (مثل إله السماء)، عند القبائل البدائية، هي في الواقع آلهة "بعيدة"، لا تهتم بأمور البشر، لذا لا يتوجـــه إليهـــا الناس بعبادة ما. وبدلا من ذلك، هم يتوجهـــون بالعبـــادة إلى "معبـــودات" قريبـــة (كالأوثان)، فيجعلونها موضع صلواتهم وقرابينهم؛ لذا اقترح علماء الاجتماع استخدام تعبير "ديانة المعبود الواحد" (أي الوثن المعبود)، بدلا من تعبير "ديانة التوحيد"(٥).

---

(١) The Origin and Growth of Religion, p. 262.

ولتفاصيل هذه الدراسة: انظر: د.علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٢١٥– ٢٢٥.

(٢) *The Origin and Growth of Religion*, pp. 170-171.

(٣) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٢٢٨.

(٤) *Britannica* (15th ed.): **"The Study and Classification of Religions"**, 26/ 515.

(٥) مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢٣١– ٢٣٢. وقد تبنت أرمسترونج هذا الرأي، القائل بأن هـــذا الإلـــه الأسمى يبقى دائما "**بعيدا**"، ولا يهتم بأمور البشر. إلا أن فرضها لم يقتصر على القبائل البدائية، بل طرحت هـــذا الفرض أيضا على "رب الكعبة"، أو إله قريش قبل الإسلام. انظر: الفصل الخامس.

ج. نظرية سودربلوم "التركيبية" أو "التأليفية":

طرح ناثان سودربلوم[1] Nathan Soderblom نظريته عن "أصل الدين"، والتي أطلق عليها "روجيه باستيد" اسم النظرية "التركيبية" أو "التأليفية". تبعا لهذه النظرية فإن لفكرة الألوهية ثلاثة مصادر، متوازية، وهي: أولا: فكرة المذهب الحيوي *animism*، ولكن بمعنى الإيمان "بحياة المادة"، أي الأشياء في ذاتها حية، لا على أنها مزودة بقوة روحية كما قال المذهب الحيوي. المصدر الثاني: هو "المانا" أو القوة غير الشخصية، وقد ربط سودربلوم بينها وبين تحريم بعض الأشياء، أي "التابو". المصدر الأخير: هو "الآلهة الخالقة"؛ ولكن سودربلوم قال إن هذه الآلهة، ليست موضعا لما يمكن أن يكون "ديانة منظمة"[2]. وكان رأيه أن الإيمان بإله يبدأ من الفرد، ثم يتجه إلى القبيلة؛ لذا يجب أن تبدأ دراسة الصور البدائية، أي أصل المعتقدات، من "الحياة الروحية للفرد". فرأيه يعارض رأي دوركايم، الذي يرد أصل الدين إلى "المجتمع"، ويغالي في إنكار شخصية الفرد، فيصوره على أنه دمية يقهرها المجتمع على قبول آرائه وأفكاره ومعتقداته[3].

ثانيا: تطور مناهج دراسة الأديان في القرن العشرين:

ظهرت في هذا القرن مناهج جديدة لدراسة الأديان، إلى جانب المنهج الذي يتبنى "نظرية التطور"؛ وكان من أهمها "المنهج الأنثروبولوجي"، والذي يعتمد أساسا على المنهج التاريخي. تقوم الدراسات الأنثروبولوجية بدراسة خصائص الشعوب؛ خاصة البدائية منها، من حيث العادات والتقاليد، والطقوس، والأساطير الشائعة بينها. بدأت دراسة الأديان بالتالي تتجه إلى "مظاهر الأديان"، و"صور المعتقدات" الخارجية، وتنحَّت جانبا الدراسات المتعلقة بـ "أصول" و"مصادر" هذه الأديان، وهو ما يعني دراسة الدين "كظاهرة ثقافية واجتماعية".

---

(١) سودربلوم هو عالم اللاهوت والأسقف السويدي (١٨٦٦- ١٩٣١)، الحاصل على جائزة نوبل عام ١٩٣٠. أطلق روجيه باستيد على نظرية سودربلوم في "أصل الدين" اسم "النظرية التركيبية، أو "التأليفية"، والتي توسع سودربلوم في عرضها في كتابه "مصير الإيمان بالآلهة"/ أو "أصل الإيمان بالإله". انظر: مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢٣٢.

(٢) السابق.

(٣) السابق: ص ٢، مقدمة المترجم: الدكتور محمود قاسم.

ومع ظهور مصطلحات جديدة في دراسة الأديان؛ مثل "**علم الدين**" Science of Religion، و"**العلوم الدينية**" Religious sciences، بدأ إنشاء العديد من المؤسسات العلمية، وإصدار المجلات الدورية والمؤلفات حول "**تاريخ الأديان**"، كما أُخذت بعض الخطوات العلمية لتحقيق التواصل بين العلماء. ففي عام ١٨٩٣، تم إنشاء "الكونجرس العالمي لتاريخ الأديان" International Congress of History of Religions، ليلتقي فيه علماء الأديان كل أربع سنوات. وأثناء انعقاد المؤتمر الدولي السابع لهذه الهيئة، عام ١٩٥٠، تم الإعلان عن تأسيس هيئة "عالمية" أخرى لدراسة تاريخ الأديان، أطلق عليها اسم "الهيئة الدولية لدراسة تاريخ الأديان" International Association for the History of Religions، وتعنى بالدراسات التاريخية والاجتماعية للأديان المختلفة. واللافت للنظر أن الدورية التي تصدرها هذه الهيئة عنوانها: *Numen*، وتعني "الروح المقدسة" باللاتينية، ومنها اشتق مصطلح *numinous* أو "القوة المقدسة" التي يشعر الإنسان حيالها بالخشوع والرهبة، وهو اللفظ الذي نحته رودلف أوتو، في كتابه "فكرة المقدس"، والذي ارتكزت عليه أرمسترونج في تفسيرها لماهية الدين[١]. وهذا يوحي بأن كلمة "الإله" لم تعد هي الكلمة المعبرة عن المعتقدات البشرية، بل استبدلت بمصطلحات مثل "**القوة الغامضة**" أو "**المقدس**"، وذلك من أجل أن تستوعب دراسة الأديان كل المعتقدات، سواء البدائية منها أو الوضعية، أو حتى الأديان السماوية.

وعلى الرغم من زعم العلماء، تحررهم من سلطة "الوحي"، و"العقائد الدينية"، من أجل دراسة الأديان "بصورة موضوعية"؛ فإنهم لم يتحرروا من سلطة "الفلسفات البشرية"، وبقي الأثر الأكبر لنظرية "داروين التطورية"، والتي صبغت أغلب الدراسات الإنسانية في القرن العشرين[٢]. وفيما يلي أهم الآراء التي طُرحت، فيما يتعلق بدراسة الأديان في هذا القرن:

---

(١) تعقد هذه الهيئة مؤتمرا دوليا كل خمسة أعوام، وتم عقد مؤتمرها العشرين، ٢٠١٠، في كندا. وقد تعرض البحث لهذه القضية بالتفصيل في الفصل الثاني. موقع الهيئة: http://www.iahr.dk/iahr.html

(2) Haydon, A. Eustace, Twenty Five Years of History of Religions, pp.17- 18, *The Journal of Religion*, Vol. 6, No. 1 (Jan., 1926), pp. 17-40.

١. دراسة الأديان وفقا للمنهج الأنثروبولوجي التاريخي:

تعتمد هذه الدراسات بشكل أساسي، على دراسة الحفائر والآثار، التي تم اكتشافها لأقدم الحضارات الإنسانية، والتي لم تكن معروفة من قبل. فانصب اهتمام العلماء على دراسة الرسوم الجدارية، وحفريات العصور الأولى، إلى جانب دراسة طقوس القبائل البدائية وأساطيرها التي لا تزال توجد في مناطق من أفريقيا، وأستراليا، وبضع مناطق أمريكا الجنوبية. وقد أظهرت دراسة الأديان البدائية، أن الإنسان البدائي كان يهتم بثلاثة أشياء بصفة رئيسية؛ الطعام، والخصوبة، وفكرة الموت والخلود الأبدي. ويرى العلماء أن الاهتمام بشعائر دفن الموتى والجنازات، هي إشارة إلى بحث الإنسان عن الخلود بعد الموت، كما في الحضارة الفرعونية على سبيل المثال. فكان هذا الإنسان البدائي يتوجه بالتضرع أو الدعاء، إلى قوى أخرى أبعد من محيطه المباشر، يتواصل معها عن طريق السحر، أو ممارسة طقوس، كان البدائي يعتقد أنها مماثلة لما تريده الآلهة، أو هذه القوى[١].

* عبادة الإلهَة الأم:

ذهب بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى أن أقدم عبادة على وجه الأرض، كانت عبادة "إله السماء"، الذي أطلق عليه أيضا اسم "الإله الأسمى". ولكن ظهر توجُّه آخر في القرن العشرين، ذهب إلى أن العبادة الأصلية للقبائل البدائية لم تكن في الحقيقة لإله السماء، بل أن أقدم عبادة عرفها الإنسان توجهت إلى "**الإلهَة الأم**" mother goddess، أي إلى "إلهة أنثى" وليس "إله السماء"، الذكوري[٢]. مع توسع أعمال الحفريات في القرن العشرين، والتي أثارت اهتمام علماء الأنثروبولوجيا، بحثا عن أدلة جديدة عن معتقدات الإنسان البدائي، تم العثور على تمثال صغير في أماكن متفرقة من العالم، وينتمي لعصور مختلفة، واصطلح علماء الآثار على تسميته "**التماثيل الفينوسية**" Venus Figurine. قال بعض العلماء إن هذا التمثال الصغير هو تجسيد "لإلَهَة" كانت

---

(١) Brandon S.G.F. (ed.), *A Dictionary of Comparative Religion:* New York: Charles Scribner, 1970, pp. 535-536.

(٢) *Britannica* (15th ed.): **"The Study and Classification of Religions"**, 26/ 515.

وانظر: مبادئ علم الاجتماع الديني: ص ٢٣١- ٢٣٢.

تُعبد في العصور السحيقة[1].

* وقد تبنت أرمسترونج فكرة "الإلهَة الأم" في نظريتها عن تاريخ الأديان وتطورها؛ والتي تقول فيها إن البشرية تحولت من عبادة "إله السماء"، إلى عبادة الإلهَة الأم، ومنها إلى مرحلة الأساطير وعبادة الأوثان، ثم إلى مرحلة التوحيد، والتي مرت أيضا بمراحل "تطور"، في رأيها[2].

٢. محاولة وضع نظرية عامة لمناهج "دراسة الأديان":

اختلف العلماء في النصف الأول من القرن العشرين حول وضع نظرية عامة لمنهج "دراسة الأديان"، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى؛ ولكن من أهم ما ذهبوا إليه، الأقوال الآتية: **القول الأول**: ذهب إلى أن الدين لا يعدو كونه "وهما" بشريا، وأنه يجب اعتباره مجرد فرع من فروع علم "الأنثروبولوجيا" أو "الحفريات الأثرية"، بمعنى دراسته دراسة تاريخية تصف ما كانت عليه المعتقدات البدائية القديمة، من خلال الحفريات الأثرية الحديثة. وقيل أيضا إنه يمكن اعتبار الدين فرع من فروع "علم النفس"، أو "علم الاجتماع"، وهذا الرأي الأخير ذهب إليه عدد من العلماء، منهم عالم الأنثروبولوجيا الاسكتلندي جيمس فريزر Frazer (١٨٥٤- ١٩٤١) وعالم النفس النمساوي سيجموند فرويد (١٨٥٦- ١٩٣٩)[3]. **القول الثاني**: ذهب إلى أن الدين يُنظر إليه من زاوية كونه حقيقيا، أو زائفا، وهو ما أُطلق عليه "**الإقصاء الراديكالي**"؛ بمعنى أن كل صاحب عقيدة، أو دين، يرى أن عقيدته هي فقط الصحيحة، وعقيدة غيره زائفة. وقد تبلور هذا القول بصورة أوسع في النصف الثاني من القرن العشرين. القول الثالث: ذهب إلى وصف الأديان وصفا محايدا، دون القول بصحتها أو زيفها،

---

(١) Bouquet, A.C., *Comparative Religion: A Short Outline*: 3rd and rev. ed., Middlesex: Penguin Books, 1950, pp. 46-47.

(٢) انظر: الفصل الثاني.

(٣) ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين العديد من مدارس التحليل النفسي، والتي تطرقت أيضا إلى تحليل ظاهرة التدين. كان من أبرز هذه النظريات؛ نظرية التحليل النفسي **لفرويد**، الذي قال إن الدين وَهْمٌ بشري، ولا بد للإنسان أن يتحرر منه قبل أن ينضج. ثم اتجه إلى فكرة أن منبع الدين **ذاتي** أو **داخلي** في اللاشعور، ولذا يُعتقد أن هذا كان بداية اتجاهه للإلحاد. كما نُسبت نظرية أوتو عن "المقدس المفارق" *numinous* إلى التفسيرات النفسية للدين، انظر: *Encyclopaedia Britannica*: **Philosophy of Religion**: 25: 684

ودون توجيه أي نقد حقيقي لها؛ وهو يمثل وجهة النظر الأنثروبولوجية[١].

٣. رفض فكرة "الإقصائية الراديكالية" Radical Exclusivism:

* رفض القول باحتكار الحقيقة:

من القضايا التي تسيطر الآن على النظرة للأديان في الفكر الغربي، قضية "الإقصائية" في الدين؛ *Exclusivism* بمعنى أن يدَّعي دين بعينه، أنه هو وحده "المنقذ" من العذاب، أو أن ديانة بعينها تحتكر الحقيقة، وذلك في مقابل فكرة الديانة "العالمية"[٢] *Universalism*، والتي يزعم أصحابها أن كل الأديان صحيحة، وأن كل البشرية ستنعم برحمة الله في الجنة، أيا كان معتقدها. وعلى الرغم من أن فكرة الخلاص، هي فكرة مسيحية في الأصل، إلا أنها أصبحت تُعَمم على جميع الأديان، من وجهة نظر "الفكر الغربي". فالمسيحية ترى أن الخلاص ينحصر في الإيمان بأن عيسى عليه السلام "صلب" من أجل خلاص البشرية. لذا يقولون إن "الإسلام" أيضا يشتمل على هذه الفكرة "الإقصائية"؛ حيث يرى أنه لن يدخل الجنة إلا من يؤمن "بالله"، وبمحمد ﷺ كنبي مرسل. بل وينسحب هذا الأمر أيضا على الديانات غير المؤلهة كالبوذية، والتي ترى أن الخلاص هو فقط لمن يستطيع أن يحقق "النيرفانا"، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال ممارسات بعينها[٣]، فالخلاص يقتصر على أتباع بوذا حسب معتقدهم. ولأن

---

(١) *Comparative Religion: A Short Outline*: p. 293.

(٢) للمهاتما غاندي عبارة شهيرة حول فكرة "عالمية الأديان" حيث يقول: "إني أؤمن **"بحقيقة"** كل الأديان العظمى في العالم. إني أؤمن بأنها جميعها من عند الله، وأنها كانت ضرورية لكل الناس الذين أوحي لهم بهذه الأديان. كما أؤمن بأنه إذا كان بإمكاننا أن نقرأ الكتب المقدسة لهذه المعتقدات المختلفة، من وجهة نظر أصحابها، سنجد أنها جميعا **"واحدة"** وأن جميعها كانت تدعم بعضها بعضا". وفي تصوري أن هذه هي كلمة حق، يراد بها باطل. فالظاهر أن غاندي يريد أن تنتشر ثقافة التسامح بين الأديان؛ ولكن إذا قرأنا هذه الكتب المقدسة من **"وجهة نظر أصحابها"**، كما يقول، فهذا يعني أنه ليس من حقي أن أعقب على ما جاء فيها من تناقض. فقد تختلف وجهة نظري مع رؤية أصحابها، ولكن حسب رأيه، فإنني يجب أن أقبلها كما هي، وإن كانت تنشر الخرافات. والمشكلة ليست في قبول هذه الديانات، كما هي، بل المشكلة الحقيقة تكمن في محاولة بعض أنصار الفكر العلماني، من المسلمين، الإيحاء بأن الإسلام هو الدين المتشدد لأنه لا يقبل الآخر؛ على الرغم من أن الإسلام لا يجبر أحدا على اعتناقه، بل ويترك لكل إنسان حرية اختيار المعتقد الذي يؤمن به. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Universalism عالمية الدين

(3) Zagzebski , L. Trinkaus, *Philosophy of Religion: an historical introduction:* 1st. ed., Malden, MA: Blackwell Pub., 2007, pp. 194-195.

البوذية تؤمن بتناسخ الأرواح، فهم يرون أن من ولد مسيحيا، فهذا يعني أنه قام بارتكاب معصية ما في حياته السابقة، لذا لم يولد بوذيا[1].

*** أمثلة لتطور معتقدات بعض الأديان:**

يرفض الفكر الغربي المعاصر فكرة "الدين الواحد"، أو "المعتقد الواحد" الذي "يدَّعي" احتكاره للحقيقة، أو أنه وحده يؤدي لخلاص البشرية. فهذه الفكرة يُنظر لها على أنها "إقصائية" للأديان والمعتقدات الأخرى، وأنها تعني ادعاء احتكار الحقيقة الدينية؛ مما يوحي بأن عقائد ديانة بعينها هي فقط "الصحيحة"، وأنها وحدها سبيل "الخلاص". ويستند هذا الفكر إلى الاعتقاد بضرورة "تطور الفكر البشري"؛ بمعنى أن العقائد الدينية غير ثابتة، بل لا بد أن تمرَّ بمراحل تغيُّر وتطور عبر تاريخها، أو كما قالت أرمسترونج: "إن كل الأديان تتغير وتتطور و إلا تُركت وأصبحت مهملة"[2]. إلا أنها لم تبين نوع هذا التطور؛ هل هو تطور في الأصول أو الفروع، هل هو تطور في العقائد أو في العبادات...إلخ؟

من أمثلة هذه النظرة التطورية في الأديان، أن تحريم أشياء بعينها في مرحلة ما[3]، قد

---

(1) Ibid: p. 195.

(2) *A History of God:* p. 84.

(٣) مثال لذلك، تحريم أكل اللحوم، "أيام الجمعة" (فقط)، أثناء فترة الصيام العظيم (السابق لعيد القيامة) عند طائفة الكاثوليك، وقد كان في السابق، محرمٌ أكل كل ما فيه روح لمدة أربعين يوما، قبل عيد القيامة. وقد فسر توما الإكويني سبب التحريم بقوله إنها أطعمة تعطى الإنسان متعة كبيرة في تناولها، لذا فقد عدها من الشهوات التي يجب الامتناع عنها أثناء الصيام. ولكن الكنيسة الكاثوليكية **تحررت الآن** من تحريم أكل كل ما فيه روح أثناء الصيام العظيم، وسمحت لأتباعها بالامتناع عن أكل اللحوم، أيام الجمعة فقط من فترة الصيام العظيم، كما سمحت لهم بتناول منتجات الألبان، وغيرها من الأطعمة في فترة الصيام. أما أتباع البروتستانتية الحديثة، فإنهم ينظرون إليه على أنه أمر اختياري. فهم غالبا ما يمتنعون عن أكل أو شرب أي طعام يحبونه، يختارونه بأنفسهم. وقد بدأ بعض الكاثوليك في تقليد البروتستانت في اختيار ما يريدون أن يمتنعوا عنه من الأطعمة، على الرغم من أن الصيام ذاته لم يعد واجبا بالنسبة للكاثوليك، حيث لا يعد ترك الصيام من "الذنوب" المستوجبة للعقاب في الآخرة. أما المسيحيون الأرذثوكس، فلا يزالون حريصين على الصيام في صورته الأولى. انظر:

الصيام العظيم عند البروتستانت والكاثوليك http://en.wikipedia.org/wiki/Lent#cite_note-8

وقد ذُكرت في الفصل الأول عدة أمثلة عن ترك التعبد بكثير من شرائع اليهودية، من قِبَل المسيحيين، لأنها أصبحت الآن من الأمور الرمزية، ولا يجب أن تؤخذ حرفيا، كما قال البابا شنوده. انظر: الفصل الأول.

يتغير عبر التاريخ، فيكون بذلك نوعا من تطور الدين[1]. بل والديانة المسيحية ذاتها تتشعب دروبها، حتى يتحير المسيحي من أين يأخذ عقائده. هل يأخذ بمجموع العقائد التي أقرتها الكنائس الأولى؟ وأي كنيسة يختار، الكاثوليكية أم الأرثوذكسية، إلخ؟ هل يأخذ بكل ما جاء في الكتب اليهودية والمسيحية، أم يقتصر على المسيحية؟ هل يأخذ بما جاء في سجلات المجامع الكنسية؟ هل يضاف إلى ذلك ما قاله اللاهوتيون؟ الواقع أنه لا يوجد أي إجابة محددة على هذه الأسئلة، لأن القضية أعقد من ذلك[2].

٤. تعميم فكرة "الخلاص" على جميع الأديان:

*** فكرة "المسيحي المجهول":**

ظهرت في القرن العشرين فكرة "ذكية" للتحايل على أن فكرة الخلاص، دائما ما تقتصر على فئة بعنيها؛ وبصفة خاصة في المسيحية. فقد أطلق اللاهوتي الألماني كارل راهنر Karl Rahner لقب "**المسيحي المجهول**" Anonymous Christian، على "غير المسيحي"، في بحث بعنوان "المسيحية وعلاقتها بالأديان غير المسيحية"[3]. طرح راهنر هذا اللقب استجابة منه للتحدي القائل بضرورة "تنوع الأديان"[4]. وهذا اللقب قريب من فكرة "الموحد الحر" التي تقول أرمسترونج أنها تدين بها[5]. يقول كارل راهنر إننا لا يمكننا القول بأن "غير المسيحي" لن ينال خلاص المسيح؛ فالإنسان ليس بحاجة لأن يكون معتنقا للمسيحية ليكون أهلا لهذا الخلاص. لذا قال: "إن هذا 'المسيحي المجهول'، هو: كل '**وثني**' عاش في الفترة التي بدأت مع رسالة المسيح. فهذا الوثني، أو المسيحي المجهول، يعيش في الحقيقة في حالة من الخلاص العيسوي من خلال الإيمان، والأمل، والحب؛ رغم أنه حقيقة لا يمتلك المعرفة الواضحة والأكيدة أن حياته تدور بالفعل في محور 'الخلاص' الذي منحه عيسى للبشرية"[6].

---

(1) *Philosophy of Religion: an historical introduction*: P. 194.

(2) Ibid.

(٣) نشر كارل راهنر (١٩٠٤– ١٩٨٤) هذا البحث في المجلة العلمية: *Theological Investigations* (بحوث لاهوتية)، العدد ٥ عام ١٩٦٦، وتابع مناقشته في الأعداد التالية.

(4) *Philosophy of Religion: an historical introduction*: p. 195.

(5) http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/armstrong/transcript.shtml

(6) Hick J. & Hebblethwaite B, (eds.), Christianity and other religions: Selected Readings: rev. ed., Oxford: Oneworld, 2001, p. 35; Zagzebski, Philosophy of Religion: P. 195- 196.

فهذا الوثني، كما يقول راهنر، يعيش "دون أن يدري" حياة مسيحية بالفعل، ودون أن يعلن أنه مسيحي، وهذا يعني أن الوصول إلى الله ليس مقصورا على طريق واحد، بل له عدة طرق. فراهنر يتبنى بذلك، حسب من أيدوا فكرته، نظرة "إحتوائية" *inclusivist* وليس "إقصائية". فكل إنسان يمكنه أن يصبح هذا "المسيح المجهول" من خلال تجربته الروحية، وتأمله العقلي، فالله لا يمنع "نور الخلاص" عن أحد، سواء علم الإنسان أنه نور المسيح أم لا(١).

الخلاصة، في رأي راهنر، أن هذا "الخلاص" يمكن أن ينعم به غير المسيحي، لأن الله الذي يريد أن ينقذ كل العباد، لا يمكن أن يرسل "غير المسيحيين" إلى جهنم. إلا أن هذا الخلاص "لا يمكن أن يتم إلا من خلال **المسيح**". فغير المسيحي الذي ينتهي مصيره إلى الجنة، لا بد وأن الله قد أنعم عليه "بالخلاص اليسوعي" دون أن يدرك هذا الأمر؛ ومن هنا كان اقتراح راهنر لمصطلح "المسيحي المجهول"، رغم أن المصطلح ذاته ليس هو الأمثل حسبما يقول(٢). والغريب أن راهنر يقول إن عبارته المقترحة، تسمح حتى للملحدين، ومن يعبدون آلهة متعددة، أن يعيشوا في حالة من التحرر من الخطيئة الأولى، أي يمكنهم أن ينالوا الخلاص(٣). وقد فتح راهنر بذلك الباب على مصراعيه، ليُدخل الملاحدةَ والوثنيين في ملكوت الرب. كما توحي فكرته بأن المسيحية وحدها هي ديانة الإنسان، أيا كان الدين الذي يعتنقه.

* ويبدو أن عبارة "الموحد الحر"، قد أصبحت هي المخرج لمن لا يريد أن يفصح عن ديانته. فالسيدة اللبنانية مريم نور، على سبيل المثال، التي "نطقت بالشهادتين" من أجل أن تذهب لزيارة الكعبة، كما قالت، يكون ردها حين تُسأل عن ديانتها: أنها "**موحدة حرة**". وهي تتعمد في برامجها أن تأتي بأقوال مختلطة من أحاديث النبي ﷺ، وأقوال عيسى عليه السلام، وأقوال علي رضي الله عنه، مع أقوال من البوذية، وغيرها من الحِكَم،

---

(1) Ibid.

(2) Rev Norman Wong Cheon Sau: "Karl Rahner's Concept of the "Änonymous Christian", *Church & Society*, vol. 4.1 (pp. 23-39), 2001, pp. 23- 25.

(3) Ibid., p. 27.

لتقول إن كل المعتقدات تدعو إلي نفس التعاليم والأفكار(١).

*** تبني الفاتيكان لفكرة "المسيحي المجهول":**

على الرغم من أن الكنيسة الكاثوليكية لم تستخدم مصطلح "المسيحي المجهول"؛ إلا أن المجمع الكنسي الثاني للفاتيكان (١٩٦٢-١٩٦٥) في بيانه الصادر في نوفمبر ١٩٦٤، قال شيئا مشابها لما قاله "كارل راهنر"(٢). تحدث البيان عن موقف الكنيسة الكاثوليكية من أتباع الديانات الأخرى، و"بشَّر" هؤلاء بأنهم لن يُحرموا من الخلاص، لأنهم "يؤمنون بالخالق". قال البيان إن خطة **'الخلاص الأبدي'** تتضمن أيضا كل من يؤمنون بالخالق "وأولهم المحمديون(٣) Mohamedans، الذين يؤمنون بإبراهيم، ويعبدون معنا الله الواحد الرحيم، والذي سيحاكم البشرية في اليوم الآخر". ويضيف البيان، أن الخلاص ممكن أيضا لهؤلاء الذين لا يعرفون شيئا عن إنجيل عيسى ولا عن كنيسته؛ ليس لتقصير منهم، بل هم يبحثون بإخلاص عن الله، ويحاولون جاهدين تحقيق إراداته من خلال ما يقومون به من أعمال، على قدر معرفتهم، ويدفعهم لذلك رغبتهم في الخلاص، حسبما تمليه عليهم ضمائرهم(٤).

وقد وجه بعض العلماء نقدا لنظرية راهنر من جهتين. الأولى: حول دخول غير المسيحيين في الخلاص الإلهي؛ فلم يكن راهنر مقنعا حول المبررات التي ساقها. فقد أدان الكتاب المقدس عبدة الأوثان في المعتقدات الأخرى، في أكثر من موضع. الجهة الثانية: أنه لم يتعرض لجانب المعصية في الإنسان؛ فقد افترض أن أي إنسان يتبع ضميره بإخلاص، سينال الخلاص، حتى لو كان هذا الضمير "فاسدًا". إلا أنه يحسب له كما قال أحد الباحثين، أنه طرح جدلا ممكنا حول "إمكانية" دخول غير المسيحيين في

---

(١) جدير بالذكر أن السيدة مريم نور تنشر دعوتها من وراء ستار دعمها لفكرة "الطعام الصحي".

(2) Ibid., p. 26.

(٣) لم يستخدم البيان الكنسي لفظ "المسلمين"، بل أطلق عليهم لفظ "المحمديين"، مثله في ذلك مثل كثير من المستشرقين الأوائل، ليوحي بأن الإسلام ينتسب إلى محمد ﷺ، كما أن المسيحية تنتسب إلى المسيح عليه السلام. وهذا إسقاط غير صحيح، وغير مقبول، لأن المسلمين يعبدون الله تعالى، ولا يؤلهون نبيهم كما تفعل النصارى.

(٤) بيان المجمع الكنسي الثاني للفاتيكان الذي صدر عام ١٩٦٤: الفصل الثاني: فقرة ١٦. انظر:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html بيان المجمع الكنسي الثاني للفاتيكان

الخلاص الإلهي[1].

* رؤية البوذية حول خلاص البشرية:

يقول "الدالاي لاما" الحالي[2]، إن الدين هو "دواء" الروح البشرية، ولكن تختلف فعالية الدواء بين الثقافات والحضارات المختلفة. لذا يتأثر الناس بأدوية مختلفة؛ كل حسب بيئته وأحواله. أما فيما يتعلق بالرؤية الميتافيزيقية للديانات المختلفة، فيجب أن نفترق، كما يقول، وأن ننظر لها على أنها شأن داخلي، يخص أتباع الدين، دون غيرهم. فكل منا ينظر إلى دينه على أنه "**السبيل الوحيد للحقيقة**"؛ إلا أنه من حق الأديان الأخرى أن تؤدي أيضا للخلاص[3].

وعلى الرغم من أن "الدالاي لاما" يقر بأن الأديان الأخرى يمكنها أيضا أن تؤدي للخلاص، كلٌ بطريقته، إلا أنه يعود، على طريقة راهنر، ليقول إن الخلاص لا يمكن تحقيقه إلا من"خلال البوذية"، وبذلك يقع في نفس التناقض الذي وقع فيه راهنر. "فالدالاي لاما" يقول إن التحرر والخلاص لا يمكن أن يتم إلا عن طريق "النيرفانا البوذية"، والتي لا توجد شروحها إلا في كتب البوذية، ولا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الممارسات البوذية الواردة في كتبهم. لذا فهو يقترح البديل، وهو استبدال "المعتقد الديني" **بمنظومة أخلاقية** (هي منظومته). فهو يرى أنه من الأفضل، أن يكون الإنسان "خيّرًا"، من أن يكون مؤمنا بمعتقد ديني معين[4].

*وهذه في الواقع دعوة إلى الانفكاك من الدين في أخص خصائصه وهي الإيمان بالله الواحد وبالرسل وبالوحي. وما يقوله "الدالاي لاما"، هو نفسه ما أصبحت

---

(1) Rev Norman Wong Cheon Sau: Church & Society, vol. 4.1, p. 38-39.

(٢) الدالاي لاما هو لقب للزعيم الروحي للبوذيين في التبت. والزعيم الحالي تترين جياستو Tenzin Gyasto (ولد في ١٩٣٥ وتم تنصيبه عام ١٩٣٧)، هو الزعيم الرابع عشر لهذه الطائفة ويعيش في المنفى في الهند. وماقاله عن الخلاص، جاء في كتابه: *Ethics for the New Millennium*، "المنظومة الأخلاقية للألفية التالية"، والذي نشره عام ١٩٩٩. وهو يقيم هذه المنظومة على أسس "عالمية" – كما يقول أتباعه- وليس على أسس دينية. فهي تعتمد على المنطق والعقل، وليس على العقائد الدينية، أو التشريع العقابي، ولكن يبحث عن تحقيق السعادة الأزلية لكل إنسان أيا كان معتقده. *Philosophy of Religion: an historical introduction*: P. 196

(3) Ibid.

(4) Ibid.

أرمسترونج تدعو إليه مؤخرا، بصورة مكثفة، وهو المشروع الذي أطلقت عليه "دعوة للتراحم"، وللعودة إلى "القاعدة الذهبية" التي سادت العصر المحوري(١).

٥. جون هيك(٢) Hick J. والتعددية الدينية Religious Pluralism:

في محاولة لتفسير تناقض المعتقدات بين الأديان المختلفة، و"ادعاء" كل منها أنه يعبر عن تجلٍ لنفس "الحقيقة المطلقة"، وأيضا في محاولة للبحث عن وسيلة للجمع بين الديانات حول مفهوم واحد، يكون مقبولا عند الجميع، قام "هيك" بطرح نظريته حول "**التعددية الدينية**". فالأديان المختلفة هي في النهاية، كما يقول، تتبع طرقا مختلفة للتعبير عن "**إدراك**" كل منها للحقيقة المطلقة، كلٌ بطريقته. إذن هي تختلف فقط في مظاهرها للتعبير عن الحقيقة المطلقة، والتي غالبا ما تعكس السياق التاريخي والثقافي الذي نشأت فيه. من هذه الاختلافات العقدية بين الأديان؛ الخلاف بين القول بالتوحيد، أو القول بالثالوث، والخلاف بين المسيحيين والمسلمين حول صلب المسيح، والخلاف حول خلق العالم، ما بين قائل بالخلق من عدم، وقائل بالفيض، وقائل بأن العالم أزلي. كما تختلف الأديان فيما بينها حول مصير الإنسان بعد الموت؛ ما بين قائل بتناسخ الأرواح، وتَنَقُّل الروح بين الأجساد المختلفة، وقائل بأن الجسد سيبعث يوما ما ويتحد مع الروح، وقائل بأن الإنسان سينتهي، ولكنه سيتحول لشيء آخر، إلخ. وللخروج من هذا الخلاف؛ يقترح هيك أن ننظر للأمر بصورة مختلفة؛ بمعنى أن ننظر لبعض المعتقدات، التي تتعلق بقضايا تاريخية بصفة خاصة، ويصعب التوفيق بينها، على أنها تحمل مفهوما "أسطوريا" لا حقيقيا. مثال لذلك، الخلاف حول ألوهية المسيح [عليه السلام] بين المسيحيين أنفسهم، والخلاف حول خلق العالم، إلى جانب قضية مصير

---

(١) انظر: هذا المبحث.

(٢) يقول عالم اللاهوت والفيلسوف البريطاني جون هيك (م. ١٩٢٢)، إنه بعد أن التقى بعدد من أتباع الديانات الأخرى في جامعة بيرمنجهام؛ من المسلمين والهندوس والسيخ، بل ومشاركته لبعضهم في أداء صلواتهم في أماكن العبادة الخاصة بهم، رأى أنه لا بد من النظر للأديان الأخرى بصورة مختلفة. ففي رأيه، أن ما يحدث في كل دور العبادة التي ذهب إليها، لا "يختلف كثيرا" عما يحدث في الكنيسة، لأن الكل يطمح للوصول إلى الحقيقة المقدسة "الأسمى"، وهذا هو ما دعاه للنظر لهذه الأديان بصورة مختلفة، ومن هنا كانت فكرته عن "**تعدد الأديان**" وضرورة النظر إليها بمفهوم جديد، مع التأكيد على قبول كل منها. انظر:

Hick, J., *God Has Many Names*. London: Macmillan, 1980, p. 5.

الإنسان بعد الموت[1].

وتعليقا على كلام "هيك"، فإنه من المهم الإشارة إلى أن نظريته المقترحة، هـي في حقيقتها مستوحاة من نفس القضية التي طرحتها الكنيسة الكاثوليكية في الستينات. إلا أن "هيك" يفترق مع سابقيه في قضية "الخلاص اليسوعي". فقد حاول البعد عن هذه النظرة "الإقصائية"، والبحث عن تفسير للخلاص تدخل فيه جميع الـديانات، ولـيس المسيحية فقط. لذا فهو يقدم فلسفة جديدة؛ مضمونها أن "الخلاص"، في حقيقته، يعني أن يتحَوَّل الإنسان – في هذه الحياة– من التمركز حول الذات، إلى التمركـز حـول الحقيقة المقدسة المفارقة، أي الله؛ ثم يستكمل هذا التحول بعد ذلك في الحياة الأخرى؛ مع إقرار "هيك" بصعوبة تطبيق هذه النظرية في الخلاص على جميع الديانات العظمى. وبما أن هذا التحول الذي هو مركز الخلاص، يأتي كثمرة لحياة الحب والتراحم الـتي يعيشها الإنسان، كما كان الحال مع القديسين في المسيحية؛ وبما أن كـل الـديانات العظمى نشأت على قيم الحب والتراحم، إذن كلها تقدم طريقا حقيقيا للخلاص[2].

كان هذا هوالتفسير الذي قدمه هيك في كتاباته الأولى عن "نظريته في الخلاص". إلا أنه اقترح مؤخرا، طريقين للخروج من الصعوبات التي تكتنف نظريته الأولى. **الطريق الأول**، هو أن يبدأ كل إنسان بالنظر في ديانته الأصلية، ويبحث فيها عن مصادر تشير إلى قبول "المساواة في الخلاص" بين الديانات، بمعنى قبول هذه الديانات الأخرى، كطرق أصيلة في الخلاص، مثل ديانته الأصلية. وهو يستشهد على فكرته هذه، بآية من القرآن الكريم، وهي قوله تعالى: **﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا. وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم﴾**[3]. هذا إلى جانب الآيات التي تؤكد إيمان المسلم بكل الأنبياء على مر العصور. **الطريق الثاني**، هو الرجوع إلى فكرة "إستحالة أن تستوعب النفس البشرية الحقيقة الأسمى، المطلقة"، في

---

(1) Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London: Yale University Press,1989, pp. 366- 367; Zagzebski, *Philosophy of Religion: an historical introduction:* P. 201-202.

(2)Zagzebski, Philosophy of Religion: an historical introduction: p. 199- 200.

(٣) من الآية ٤٨: المائدة.

إشارة إلى أننا لا يمكن أن نتوصل إلى كنه الذات الإلهية، ولكن يمكننا أن نرى مظاهر التجلي الإلهي في الكون. وهذه القضية، كما يقول، تكاد تكون موضع اتفاق بين أغلب الأديان، التي يوجد فيما بينها اختلافات جوهرية في العقائد الأخرى[1].

وأخيرا، يوجد في محاضرته الأخيرة قضيتان تثيران الانتباه. القضية الأولى: هو أنه لم يجد ما يقتبسه ليوضح فكرته عن قبول "الآخر"، في أي كتاب مقدس، إلا في القرآن الكريم، حتى وإن كان فهمه للآية قد جانبه الصواب[2]. القضية الثانية: أن اتفاق الأديان السماوية والوضعية على استحالة الوصول إلى كنه الذات الإلهية، أو الحقيقة المطلقة، أو أي مقدس أسمى يعبده البشر، يؤكد أن الدين منبعه واحد، وأن البشر هم الذين بدلوا وغيروا، كلٌ حسب رؤيته.

* * *

---

(١) من محاضرة ألقاها هيك في "معهد الفكر والحضارة الإسلامية"، بطهران فبراير ٢٠٠٥، بعنوان: "التعددية الدينية والإسلام" *"Religious Pluralism and Islam"*. توجد المحاضرة كاملة على الموقع الخاص بالكاتب. انظر:
http://www.johnhick.org.uk/article11.html

(٢) يوجد في القرآن الكريم، الكثير من الآيات التي تؤكد حرية العقيدة، وأن الله سبحانه وتعالى لم يُكرِه أحدا من البشر على الإيمان به، بعدما بين لهم الحق. انظر على سبيل المثال: البقرة: ٢٥٦؛ يونس: ٩٩؛ الكهف: ٢٩.

الفصل الأول
مفاهيم أساسية تشكل الخلفية الفكرية
لآراء أرمسترونج

تمهيد

المبحث الأول:

مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي

المبحث الثاني:

الأسطورة في الفكر الغربي وعلاقتها بنشأة الأديان

المبحث الثالث:

مفهوم الرمز وأهميته في دراسة الأديان في الفكر الغربي

تمهيـــد

يتناول هذا الفصل بالعرض والدراسة، بعض القضايا الأساسية، والتي تعد من "الأصول" الفكرية التي استندت إليها أرمسترونج في عرضها لتاريخ الألوهية. فقد اختلف مفهوم "الدين"، على سبيل المثال، اختلافا كبيرا على مر العقود السابقة، في الكتابات الغربية، و لم يعد يرتبط "بالاعتقاد" في إله، أو حتى في قوى غيبية، بل أصبح يتجه إلى الحديث عن "طبيعة الدين"، أو عن "ظواهر الدين"؛ مع ملاحظة أنه لم يعد هناك اتفاق على "تعريف محدد" للدين، بسبب النظر للقضية من وجهات نظر مختلفة. فقد اختلفت التعريفات والمفاهيم، بحسب المدارس التي تبحث في هذه القضية؛ سواء أكانت "نفسية" أو "اجتماعية"، أو "أنثروبولوجية". كما تم إدخال بعض المفاهيم الجديدة مثل ثنائية "المقدس والدنيوي"، وقضية "التجربة الدينية"، في مفهوم الدين. وتطرح أرمسترونج هذه المفاهيم - التي تشكل رؤيتها- على أنها من المسلمات في الفكر الغربي. إلا أن هذه المفاهيم لا تزال في حاجة إلى توضيح، لبيان خلفيتها الفكرية، وتوضيح مراحل تطورها حتى وصلت إلى صورتها الحالية. ويلاحظ أن الفكر الغربي، لم يعد يولي اهتماما لقضية الحكم على معتقدات بعينها، من منظور الصواب والخطأ، بل اتجهت الدراسات الحديثة للأديان، إلى دراسة "الواقع" كما هو، سواء أكانت الدراسة وصفية أم مقارنة.

كما استندت "أرمسترونج" بشكل أساسي إلى علم "الأساطير" *Mythology*، بمعناه الحديث، لتفسر به العديد من الأحداث التاريخية، إلى جانب استخدام الأسطورة كرابط بين "مراحل تطور" عبادة الإله على الأرض، في رؤيتها. فهي تحاول أن تبرز صور التشابه بين الأديان، من خلال التركيز على الأساطير. وسنرى من خلال البحث بإذن الله، أنها كنت تجنح إلى كثير من الشطط في هذه القراءة، خاصة فيما يرتبط بالإسلام، في محاولة لإثبات أن كل دين، نبع من سابقه، وأن الأديان تتشابه في أصولها، مهما اختلفت عقائدها وتعاليمها. ويرتبط التفسير الحديث للأساطير، بقراءتها قراءة رمزية، لأن أحداثها لا تحتمل القراءة الواقعية. و لم أقف في قراءاتي، حسب ما

وسعه جهدي، على قراءة نقدية "حديثة" لقضية الأساطير وعلاقتها بالأديان، في المؤلفات العربية. لذا قدمت لهذه القضايا، بما يعد خلفية أساسية لا بد منها لاستيعاب العديد من القضايا التي طرحتها الكاتبة. والجدير بالذكر، أن إحياء دراسة الأساطير، أصبح له صدى واسع في الكتابات العربية التي تتبنى الفكر العلماني؛ كما هو واضح في مؤلفات المفكِّرَين السوريَّين؛ "محمد شحرور" و"فِراس السَّوَّاح"، وهما يتبعان منهجا متشابها في النظر إلى الأساطير القديمة، ومحاولة إسقاط ما ورد فيها من أحداث "خرافية"، على الدين الإسلامي؛ بل وفي تفسير آيات القرآن الكريم، كما يفعل شحرور.

* * *

المبحث الأول
مفهوم الدين بين الفكر الإسلامي و الفكر الغربي

المطلب الأول: مفهوم الدين لغة واصطلاحا في الفكر الإسلامي:

يقول الشيخ محمد عبدالله دراز: "إن الوضع المنطقي السليم في ترتيب أعمالنا العقلية يقتضينا حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة، ومقوماتها الكلية، قبل أن نأخذ في البحث عن مميزاتها ومشخصاتها"(١). فالأديان كلها يجمعها اسم "الدين"؛ الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية والشنتو(٢)، وغيرها. ولفظ "الدين" في أصله اللغوي لفظ عام, فيشمل أي معتقد، حقا كان هذا المعتقد أم باطلاً، ويشمل حتى التقاليد التي اتبعتها بعض الشعوب والجماعات على مدي التاريخ، ثم اتخذتها معتقدا. وقد عبر الشهرستاني عن هذا المفهوم تحت عنوان: "مذاهب أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل" بقوله: "من الفرق الإسلامية وغيرهم ممن له كتاب مترل محقق، مثل: اليهود و النصارى، وممن له شبهة كتاب مثل: المجوس والمانوية. وممن له حدود وأحكام دون كتاب مثل: الفلاسفة الأول، والدهرية، وعبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة"(٣).

ويُخصَّصُ المعنى بحسب ما يضاف إليه، مثل قول الله تعالى: "دين الحق"، و"دين

---

(١) د/ محمد عبدالله دراز: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص٢٣.

(٢) الشنتو أو الشنتوية (باليابانية) ديانة ظهرت وتطورت في اليابان وكانت لفترة من الزمن ديانتها الرسمية إلا أنها فقدت هذه الصفة بعد الحرب العالمية الثانية. لايوجد مؤسس معروف لديانة الشنتو ، كما لا توجد لها كتب مقدسة أو تعاليم محددة، ولا يمكن أن نعرفها إلا عن طريق مجموعة من العادات و الممارسات اليومية. وتقوم هذه الديانة على مجموعة من الأساطير، والأشعار القديمة. وتعد عبادة الـ "*Kami*" "الكامي" من أصول هذه الديانة، فكل تجمع بشري (عائلة أو عشيرة أو قرية) يقوم بتحديد الـ "كامي" الذي يرهبه وينتظر منه المنة والمعونة في حياته اليومية. وربما يمكن ترجمته إلى "آلهة"، أو "شيء غامض"، أو "مقدس"، أو "أرواح الطبيعة" (مثل كامي البحر والأمواج للصيادين؛ كامي الجبل و الصخور وكامي الثلج بالنسبة للحطابين؛ كامي حقول الأرز و المطر بالنسبة للفلاحين وهكذا)، أو يمكن القول بأنه مجرد "حضور روحي". انظر:

http://www.britannica.com/search?query=Shinto&ct=&go_button.x=9&go_button.y=10

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%D9%86%D8%AA%D9%8

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل: تحقيق محمد سيد كيلاني: ١/ ٣٧.

الله"، و"دين الملك"؛ أو قولنا عن الأديان الوضعية، دين الهندوسية، ودين البوذية ..إلخ.

وقد قيد الله تعالى لفظ "الدين" في مواضع كثيرة من كتابه الكريم، لبيان الدين الحق، فقال: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ﴾[١]، وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾[2]، وقال ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[٣]. وقد سمَّى الله عز وجل ما عليه أهل الكفر، حسب اعتقادهم هم، دينًا، فقال: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[٤]؛ كما حكى القرآن الكريم قول فرعون عن موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الأَرْضِ الْفَسَادَ﴾[٥]، وقال جل شأنه عن أهل الكتاب: ﴿وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[٦]. فما هي الوحدة المعنوية التي تنتظم كل ما يُعبَّر عنه بهذا الاسم المشترك[٧]؟ وللإجابة عن هذا السؤال نبدأ بتعريف كلمة "الدِّين" كما أوردها معاجم اللغة العربية. ولكن لكثرة وتشعب المعاني التي تذكرها المعاجم، فسأكتفي بإيراد ما يتعلق منها بموضوع البحث.

١. الاشتقاق اللغوي لكلمة الدين في اللغة العربية:

"الدِّين" مصدر دان، ويقال (دانه) يدينه (دِينًا) بالكسر أي أذله واستعبده وفي الحديث "الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت[٨]". و"الدِّين" بالكسر الجزاء والمكافأة، يقال (دانه) يدينه (دِينًا) أي جازاه، ويقال كما (تدين تدان) أي كما تُجازِي تُجازَى بفعلك، ومنه قوله تعالى "إنَّا لَمَدينون" أي لَمجزيُّون مُحَاسَبون. ومنه "يوم الدِّين"، أي يوم الجزاء؛ ومنه الدَّيَّان في صفة الله عز وجل. و"الدِّين" أيضا الحساب؛ ومنه قوله تعالى: "مالك يوم الدِّين". والدين أيضا الطاعة تقول (دَانَ) له

---

(١) آل عمران: ٨٣.

(٢) التوبة: ٣٣.

(٣) البينة: ٥.

(٤) الكافرون: ٦.

(٥) غافر: ٢٦.

(٦) التوبة: ٢٩.

(٧) د/ محمدعبدالله دراز: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص٢٣.

(٨) الحديث مضعَّف عند أهل العلم، ومدار إسناده على: أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم الغساني. وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري. وتَعَقَّبه الذهبي بأن ابن أبي مريم وَاهٍ. وكذلك قال العجلوني في " كشف الخفا".

يدين (دَينًا) أي أطاعه. و"الدِّين": ما يتديَّنُ به الرجل، و"الدِّيْنُ" الإسلام، وقد دِنــت به. ومنه (الدِّين) والجمع (الأديان)، ويقال (دَان) بكذا (ديانةً) فهو (دَيِّنٌ)(١).

وقد لخص الشيخ محمد عبدالله دراز هذه المعاني في ثلاثة معان رئيسة:

١. إذا تعدى الفعل بنفسه "(دانه) **يدينه** (دِينًا)" كان المقصود أنه ملكه وحاسبه وجازاه وقضى في شأنه، ويدور المعنى هنا حول التدبير والمحاسبة والجزاء، والقهر والغلبة.

٢. إذا تعدى الفعل باللام "**دان له**" كان المقصود أنه أطاعه وخضع له، فيدور المعنى حول الخضوع والطاعة.

٣. إذا تعدى الفعل بالباء "**دان به** أو دان بالشيء" كان المقصود أنه اتخذه دينا ومذهبًا، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلق به. وهذا الاستعمال الثالث تابع لسابقيه، لأن العقيدة التي يدان بها، لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها(٢).

ثم يقول الشيخ دراز رحمه الله: "فجملة القول في هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدِّين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين، يعظم أحدهما الآخر ويخضع له. فإذا وُصف بها الطرف الأول كانت خضوعا وانقيادا، و إذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرا وسلطانًا، وحكمًا وإلزامًا، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لتلك العلاقة أو المظهر الذي يعبر عنها". فالمادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد(٣).

فهذه المعاني مجتمعة تشمل كل ما يعبر عنه مفهوم "الدِّين" بصفة عامة، من الاعتقاد والإيمان بمذهب أو فكرة بعينها، وهو يعبر أيضا عن الخضوع لقوة عليا يتصور الإنسان أن مصيره خاضع لها لقوتها وهيمنتها على مقاليد الأمور، وهو ما يمكن أن يُعبر عنه بالعبودية. كما يعبر مفهوم "الدِّين" عن قضية الجزاء والحساب، وهي قضية كانت ولاتزال ملازمة لفكرة التدين عند البشر، وتعبر عن المأمول منها منذ أن خُلق الإنسان. كما تعبر أيضا كلمة "الدِّين" عن الطاعة والالتزام عند الإيمان بمذهب بعينه، فيلتزم

---

(١) انظر: مختار الصحاح؛ ولسان العرب مادة "دين"؛ والقاموس المحيط: مادة "الدِّيْنُ"، باختصار.

(٢) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص٢٦.

(٣) السابق: ص٢٧.

الإنسان بتعاليمه وأوامره ويجتنب نواهيه، تبعا لما ألزم به نفسه.

٢. مفهوم الدِّين عند العلماء المسلمين:

عَرَّفَ الإمام **أبو حنيفة** "الدِّينَ"، فقال: "والدِّين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها"[١]. وفي كتابه "التمهيد"، عرَّف الإمام **الباقلاني** الدِّين بأنه: ١. الجزاء ومنه "يوم الدين"، ٢. الحكم، ٣. المذهب والملة بما يوحي بمعنى الإيمان والطاعة وممارسة معتقد بعينه (وحسب هذا المعنى يوجد أكثر من دين)، ٤. **"دين الحق"** وهو الإسلام، ويعني الانقياد لأوامر الله سبحانه وتعالى والتسليم له[٢]. وفي كتابه التعريفات، يقول **الجرجاني**: "(الدِّين) والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن

---

(١) الإمام أبو حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ): الفقه الأكبر مع الشرح للإمام الملا علي القاري الحنفي: ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤، ص ١٣١-١٣٢. ويعلق الإمام القاري بقوله: "وليس مراد الإمام الأعظم أن الدين يطلق على كل واحد من الإيمان والإسلام والشرائع بانفرادها كما توهم أحد الشراح".

(٢) الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ): التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة: تقديم: د. محمود محمد الخضيري ود. محمد عبدالهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م. هذه الطبعة لا يوجد بها الفصل الخاص بتعريف الدِّين. ويقول المحققان إن الفهرست الواقع في ظهر الورقة الأولى من المخطوط ورد به فصل بعنوان "القول في معنى الدِّين" ولكنه لا يوجد في هذه النسخة التي اعتمدا عليها في التحقيق (انظر: ص ٢٦١ من الكتاب). التعريف الوارد هنا هو ترجمة لتعريف الباقلاني كما ورد بدائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الإنجليزية، حيث لا توجد ترجمة لهذا الجزء بالعربية. انظر: دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الإنجليزية):

The Encyclopedia of Islam, **(Lewis B., Pellat Ch., Schacht J., eds.), Leiden: E.J. Brill, 1983, v. II,** ***Din,*** pp. 293-296..

وقد عمد واضعو دائرة المعارف الإسلامية من المستشرقين إلى تقسيم تعريف الدِّين عند المسلمين بحسب الفرق المعروفة، فقالوا إن تعريف أبي حنيفة وغيره من الماتريدية يركز على أن "الإيمان" عنصر أساسي في الدين، في حين أن الأشاعرة (ومنهم الباقلاني والباجوري) ركزوا بشكل أساسي على أن مراعاة الأحكام تعد أيضا عنصرًا أساسيًا في الدين. ثم انتقلوا إلى **المدرسة السلفية** ومنها الإمام ابن حنبل وابن تيمية؛ فتقول الموسوعة إن هذه المدرسة عرَّفت الدِّين بأنه اتباع القرآن والسنة (أي التقليد كما سموه)، وفي السياق نفسه ربطوا بين ابن تيمية ومحمد رشيد رضا من المعاصرين، فقالوا إن صلته الفكرية بابن تيمية معروفة، لذا فقد ربط الدين بالعبادات والمعاملات وهو المفهوم التقليدي للدين عند المسلمين. تنتقل دائرة المعارف بعد ذلك إلى **السلفية المعاصرة** ومن علمائها الإمام محمد عبده، فتقول إنه حاول أن ينفي وجود أي تعارض بين العقل والدين. وآخيرا عقد المؤلفون مقابلة بين قول الإخوان المسلمين بأن الإسلام "دين ودولة"، وبين قول "العلمانيين" و"التقدميين" إن الدِّين والإسلام شيء واحد. ولكن كتَّاب الموسوعة يرون أن المقصود بقول العلمانيين، هو "الدِّين" بالمعنى الغربي للكلمة (أي فصل الدين عن الدولة). انظر: دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الإنجليزية): ج٢/ ص ٢٩٣-٢٩٦.

الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملةً[1]، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبًا. وقيل إن الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول ﷺ، والمذهب منسوب إلى المجتهد"[2]. وفي شرح جوهرة التوحيد، يقول الشيخ **الباجوري** إن الدِّين هو: "ما شرعه الله تعالي لعباده من الأحكام"[3].

ويقول **التَّهانوي**: "إن الدِّين في الشَّرع يُطلق على الشَّرع، ويقال الدِّين هو: "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل"[4]. ثم يستطرد قائلا: "إن هذا يشتمل على العقائد والأعمال ويطلق على كل ملة نبي، وقد يُخَصُّ بالإسلام كما قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ**﴾[5].

وقال **ابن الكمال الحنبلي**[6]: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عن الرسول"[7]. وقال **الحراليُّ**[8]: "دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له. هو إطْلاعُهُ تعالى عبدَه على قيوميته الظاهرة بكل نادٍ و في كل بادٍ

---

(١) المقصد هنا أن الشريعة من حيث إنها يجتمع عليها تسمى ملة ومن حيث إنها تطاع تسمى دينا.

(٢) الجرجاني (٧٤٠-٨١٦ هـ): التعريفات: تحقيق د.عبدالمنعم الحفني: القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩١، ص ١١٧.

(٣) الشيخ إبراهيم الباجوري (١٧٨٤- ١٨٦٠ م): شرح جوهرة التوحيد: تقديم ومراجعة الأستاذ عبدالكريم الرفاعي، دون ذكر الناشر، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢، ص ٤٥٣.

(٤) محمد على الفاروقي التهانوي (ت بعد ١١٥٨ هـ): كشاف اصطلاحات الفنون: حققه د. لطفي عبدالبديع: ترجم النصوص الفارسية: د. عبدالنعيم محمد حسنين. راجعه الأستاذ أمين الخولي- وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢ هـ-١٩٦٣م، ٢/٣٠٥.

(٥) آل عمران: ١٩، السابق.

(٦) ابن الكمال هو: المحدِّث الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم المقدسي الحنبلي ولد ٦٠٧ هـ بقاسيون، وحضر على ابن الحرستاني والكندي وغيرهم، ولازم عمه الحافظ الضياء، وكتب الكثير، وعني بالحديث وتمم "تصنيف الأحكام" الذي جمعه عمه الحافظ ضياء الدين. قال الذهبي: كان إمامًا فقيهًا محدثًا، وحدَّث رحمه الله بالكثير نحوًا من أربعين سنة، ت:٦٨٨ هـ. راجع: ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ذخائر التراث العربي، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٦، ٥/٤٠٥-٤٠٦.

(٧) انظر: الزبيدي (ت ١٧٩٠ م): تاج العروس: دار مكتبة الحياة، بيروت، مادة (دين): ٩/ ٢٠٨.

(٨) الحراليّ: هو علي بن أحمد بن الحسن الحراليّ، مفسر من علماء المغرب، و أصله من "حراله" من أعمال مرسية. ولد ونشأ في مراكش ووصل إلى المشرق وتصوف، ثم استوطن بجاية. عاد إلى المشرق، فأُخرج من مصر. توفي في حماه (بسورية). من كتبه "مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل" في التفسير، و"المعقولات الأُوَل" في المنطق. وقال المقري: "صنف في كثير من الفنون كالأصول والمنطق والطبيعيات والإلهيات". وقال الذهبي: "كان فلسفي التصوف". الزركلي: الأعلام : ط ٩، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م، ٤/٢٥٦-٢٥٧.

وقد عَرَّف الدينَ أيضا، عدد من المعاجم الفلسفية المعاصرة منها:

١. المعجم الفلسفي: الذي جاء فيه: "الدين يعبر عن المطلق في إطلاقاته، وعن المحدود في محدوديته، وعن العلاقة بينهما، ولهذا يتصف أي دين بما يأتي: أ. ممارسة شعائر وطقوس معينة. ب. الاعتقاد في قيمة مطلقة لا تعدلها أية قيمة أخرى. ج. ارتباط الفرد بقوة روحية عليا، وقد تكون هذه القوة متكثرة أو أحادية"[1]. ويظهر في هذا التعريف تأثره إلى حد كبير بتعريف الدين في الفكر الغربي، حيث يدرج الشعائر والطقوس في تعريف الدين، كما سنرى في المطلب التالي.

٢. معجم المصطلحات الفلسفية: الذي جاء فيه: "الدين هو مجموعة من القيم والإدراكات والأفعال والتصورات التي يؤمن بها الإنسان على أساس تلقيها من الوحي الإلهي بواسطة الرسل والأنبياء. وهي أمور تنظم شئون الحياة الروحية والأخلاقية وربما الاجتماعية. إلا أن الدين بمعناه العام هو كل اعتقاد بأمور وقيم ما وراثية ثابتة. وليس ضروريا أن تستند هذه الأمور إلى الوحي الإلهي فثمة أديان لا تقر بوجود الله كالبوذية مثلا، ومن هنا اعتبر بعض علماء الاجتماع، الدِّين، ظاهرة اجتماعية ودرسوه على هذا الأساس"[2]. وهذا الأخير هو مذهب دوركايم، عالم الاجتماع الفرنسي.

وعلى هذا، فإن تعريفات "المسلمين"، قديما وحديثا، فيما يتعلق بالمعنى الاصطلاحي للدين، تدور – في مجملها- حول المعاني الآتية:

١. أنَّ الدِّين هو الإيمان، والإسلام، والجزاء، والأحكام التي شرعها الله تعالى لعباده، وهو الملة، والشرع، كما جاء في تعريف كل من أبي حنيفة، والباقلاني، والجرجاني والباجوري، والحرالّي، وكلها تدور حول دين "الإسلام".

٢. أنَّ الدِّين **وحي إلهي** يوحي الله تعالى به إلى نبي من أنبيائه، ويختاره أولو الألباب فيهديهم إلى ما فيه صلاحهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة، مثلما جاء في تعريف التهانوي ومحمد رشيد رضا؛ فهو بهذا يقتصر على الوحي الإلهي. لذا يقول

---

(١) مراد وهبه، يوسف كرم، يوسف شلالة: المعجم الفلسفي: ط ٢، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١م، ص ٩٨.

(٢) عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ط ١، بيروت: المركز التربوي للبحوث والإنماء، ١٩٩٤ م، ص ١٥٠.

سعود عبدالعزيز الخلف، إن تعريفات أغلب المسلمين قد قصرت الدِّين على الدِّين السماوي فقط، "مع أنَّ الصحيح أنَّ كلَّ ما يتخذه الناس ويتعبَّدون له يصح أن يسمى دينا، سواءً أكان صحيحا أم باطلاً، بدليل قوله عز وجل: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا﴾"[1].

٣. أنَّ الدين **بمعناه العام** يطلق على كل اعتقاد صحيح أو باطل، وإنه قد يعبَّر به عن علاقة بين المحدود والمطلق، أو عن اعتقاد في قداسة ذات، أو اعتقاد في أي قيم ما ورائية، وليس بالضرورة أن يستند هذا الاعتقاد إلى وحي إلهي؛ وقد يُنظَرُ إلى الدين على أنه ظاهرة اجتماعية. وقد عبر عن هذه الفكرة، التعريف الذي اقترحه كل من محمد كمال جعفر، وسعود الخلف، إلى جانب التعريفات الواردة في المعاجم الفلسفية.

والمهم في هذه الدراسة، هو تعريف الدين بمعناه العام؛ لأن هذا التعريف، هو ما "**كانت**" تدور حوله تعريفات العلماء الغربيين، حتى منتصف القرن العشرين. إلا أن الفكر الغربي الحديث، قد تحول من البحث عن "تعريف عام" ينطبق على جميع الأديان والمعتقدات، إلى البحث عن الخصائص العامة التي يمكن أن توجد في جميع المعتقدات.

٣. تعريف محمد عبدالله دراز للدين:

قدم الشيخ دراز تعريفا جديدا للدين، يشتمل على كل سماته التي وردت في أغلب التعريفات الاصطلاحية عند العلماء المسلمين والغربيين[2]. وبعد أن عَرَض بعض التعريفات التي اقترحها العلماء المسلمون والغربيون للدِّين، يقول الشيخ دراز: "إن حقيقة الدين لا تكفي في تحديدها فكرة الاعتقاد بإطلاق، أو فكرة الخضوع من حيث هي، وأنه لا بد من إضافة قيد أو قيود أخرى تحددها بإبراز عناصرها الجوهرية". إلا أن أغلب التعريفات، الإسلامي منها وغير الإسلامي، كما يرى الكاتب نفسه، قد حصرت مسمى الدين في نطاق الأديان الصحيحة، المستندة إلى الوحي السماوي، وهي التي تتخذ معبودًا واحدًا، هو الخالق المهيمن على كل شيء. أما غيرها من الديانات، كالديانة الطبيعية، والديانات الخرافية، والديانات التي تقوم هي أو جانب

---

(١) آل عمران: ٨٥. انظر: سعود عبدالعزيز الخلف: دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية: ص ١٠.

(٢) حول تعريفات بعض العلماء الغربيين للدين؛ مثل كانط، وشلاير ماخر، وسبنسر، ومولر، وإميل دوركايم، انظر: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٢٩-٣٢.

منها على عبادة التماثيل، أو عبادة الحيوان، أو النبات، أو الكواكب، أو الجن، أو الملائكة ..إلخ، تخرج بمقتضى هذه التعاريف عن أن تكون دينا، مع أن القرآن قد سماها كذلك، حسب قولهم، حيث يقول: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا﴾[1]، ويقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[2].

وعلى الجانب الآخر، نجد من يحصر الدين في صورة فلسفية عالية، لا تخطر ببال العوام من الناس، مثل "روبرت سبنسر" الذي قال: "إن العنصر الأصيل في الدين هو الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية والمكانية". فهذه اللانهائية، لا تنطبق بحال على عقيدة المشبهين والمجسِّمين ولا القائلين بأن ربهم في السماء، والذين سبقت الإشارة إليهم. كما أن هناك أيضا من ذهبوا إلى نوع آخر من الغلو، فقالوا "بوجوب إبعاد أصل فكرة الألوهية بكل معانيها من هذا التعريف؛ محتجين على ذلك بأن في الشرق أديانا، مثل البوذية والجاينية والكونفوشية، تقوم على أساس أخلاقي بحت، خالٍ من تأليه كائن ما، وأن الذين يؤلهون "بوذا" و"جينا"، إنما هم مبتدعون، خارجون عن أصول دينهم القديم"[3]. ولكن الشيخ دراز لا يوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان، وإلا لكان الأولى أن يسمي هذا المذهب الخالي من الألوهية بـ "الفلسفة الجافة". وقد ذهب إلى هذا أيضا الفيلسوف الألماني "إرنست شلاير ماخر" الذي قال إن "قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة قاهرة"، فهذا الشعور هو ركن أصيل لا بد منه في تحقق ماهية الدين من حيث هو. ولكن هذا الخضوع في رأي الشيخ دراز له صفات خاصة تميزه عن الخضوع اللاديني، الذي مثّله بالخضوع والطاعة القهرية لقوانين الكون وسننه الثابتة، كما أنها تميزه عن معنى التقديس الذي يتوجه به الإنسان إلى المعاني المجردة كالشرف والحرية والكرامة[4]. لهذا فقد وضع د. دراز عناصر رئيسة، يمكن اعتبارها ضرورية، لأي اعتقاد أو دين:

١. تقديس المتدين لحقيقة خارجة عن نطاق الأذهان. وإن كانت تعبر عنها

---

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) الكافرون: ٦. انظر: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٣٢.

(٣) السابق: ص ٣٣-٣٤.

(٤) السابق: ص ٣٥-٣٦.

الأذهان، فإنها في هذا التعبير تشير إلى ذات مستقلة، قائمة بنفسها لها صفات خاصة لا يقع عليها حس المتدين، ولايدخل في دائرة مشاهداته، وإنما هي شيء غيبي[1] لا يدركه إلا بعقله ووجدانه. فالصلة بين المقدِّس والمقدَّس، هي صلة بين ذات وذات، لا بين ذات وفكرة مجردة.

٢. هذه الذات المقدسة تنفرد بقوة فعالة مؤثرة، وهي قوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بمحض إرادتها ومشيئتها، مباينة في تصرفاتها لسائر الحوادث.

٣. هذه القوة العاقلة المدبرة لها اتصال معنوي بالناس، تعنى بآلامهم وآمالهم وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه.

٤. هذه الذات المقدسة هي أيضا روحية[2]، على ألا نحدد طبيعة هذه الروح ولا مدى سلطانها، بل ندعها تتسع للتصورات المختلفة في ماهية تلك القوة، ولكنها روحية بمعنى أنها ليست فكرة مجردة، ولا صورة عقلية خالصة، بل هي **حقيقة خارجية**[3]، ولكنها غير مادية.

٥. هذه القوة التي يؤمن بها المتدين هي قوة علوية ، قاهرة غير مقهورة، يخضع هو لها ولا تخضع هي له. هذا الخضوع هو خضوع تمجيد يصدر عن نفس المتدين طواعيةً لا كراهيةً، خضوع يجلب الأمل ولا يخلق اليأس في نفس المتدين[4].

بعد استعراض هذه العناصر الرئيسة لمفهوم الدين، يعَرِّف الشيخ دراز"الدين"، تعريفًا جامعًا مانعًا، بأنه: "الاعتقاد بوجود ذات - أو ذوات- غيبية، علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشئون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على

---

(١) يستدرك الشيخ دراز في وصفه للذات المؤلّهة المقدَّسة بكونها غيبية، بأنه حتى من عبد الأشجار والأحجار والأنهار، فهم لا يعبدون مادتها ولا هياكلها الملموسة بل هم يزعمون أن هذه الأشياء مهبط لقوة غيبية، أو رمز لسر غامض يستوجب منهم هذا التقديس البليغ. الدين: ص ٣٨.

(٢) يعقب الشيخ دراز هنا بأنه على الرغم من أن الفلسفة الروحية تشارك النظرة الدينية في هذا الإيمان بما وراء الطبيعة من قوة أو قوى فاعلة عاقلة، ولكنها تفارقها بأنها منقطعة الصلة الأدبية بهذا القوة. الدين: ص ٤١.

(٣) من الأفكار التي طرحتها أرمسترونج عن مفهوم "الإله"؛ قولها إن الإله "لا يوجد"، بعكس ما يظن كثير من الناس، "كحقيقة خارجية"، بل الإله في رأيها، هو قضية "ذاتية داخلية"، اخترعها الإنسان في "مخيلته"، في رحلته للبحث عن المقدس.

(٤) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٣٦-٤٩ باختصار.

مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيــد"، أو هــو بإيجــاز "الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة"، وهذا في حالة النظر إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين. أما من حيث هو حقيقة خارجية، فيعرِّفه د. دراز علــى أنه: "جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد الــتي ترسم طريق عبادتها"[1].

* * *

المطلب الثاني: مفهوم الدِّين لغة واصطلاحًا في الفكر الغربي:

١. الأصل اللغوي والتطور التاريخي لكلمة "Religion" في الإنجليزية:

اختلف علماء اللغة في الغرب حول الأصل اللغوي لكلمة *"Religion"* (التي تترجم إلى الدين)؛ فقيل إن أصلها الاشتقاقي هو *"relegére"* أي "يقرأ ثانية"؛ وقيــل إنهــا مشتقة من *"relégàre"* أو *"religate"* بمعنى "يربط" أو "يعلق بـــ"، والاشتقاق الأخير هو ما يفضله المعاصرون في شرح أصل الكلمة تاريخيا[2]. ولكن "موسوعة الأديــان" الأمريكية، ترى أن أصل الكلمة في الواقع غير معروف، كما أن هذا الأصل لا يتعلــق باستخدامها الحالي على أية حال[3].

ويرجح كمال جعفررأيا آخر لعالم الأديان "بوكيه" Bouquet حول أصل الكلمة، فيقول: "من الكتاب الرومانيين من اعتقد أنها أُخذت من الأصل الاشتقاقي *leg-*، بمعنى الأخذ والجمع، أو العدل، أوالملاحظة؛ أي ملاحظة علامات الاتصال بما هو إلهــي، أو قراءة أمارات الفأل أو الطيرة. ومنهم من رأى أن أصلها الاشتقاقي هو *lig-*، بمعــنى أن يربط أو يعلق بـــ؛ ولهذا كانت الكلمة *"religio"* تعني العلاقة بين ما هو إنساني ومــا هو فوق الإنساني Super-Human وقد حملت الكلمة المعنيين على إثر ذلك. ويظهر أن

---

(١) السابق: ص ٤٩- ٥٠. انظر أيضا: د. أحمد أحمد غلوش: دراسات في الأديان: ١- أديان العالم القديم، ط١: ١٣٨٩ هـــ- ١٩٧٨م، دون ذكر الناشر، ص٩-١٠.

(2) *Oxford English Dictionary*, (J.A. Simpson & E.S.C. Weine; eds.), 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1989.

يختص هذا المعجم بتتبع أصل الكلمة الإنجليزية، وتطورها، وتغير مدلولاتها عبر التاريخ، حتى العصر الحديث.

(3) *Encyclopedia of Religion*, (2nd ed.): **"Religion"**, 11/7702.

المعنى الأول (الملاحظة) كان هو الأصل، لأنه الذي يقابل بكل دقة الكلمة الإغريقية ***Paratérésis*** التي تعني "العناية بملاحظة علامات الفأل والتطير وأداء الشعائر"[1].

وأيا كان أصل الكلمة في اللغة الإنجليزية، فإن المعنى اللغوي لا يلتصق بالجذر الاشتقاقي كما هو الحال في اللغة العربية، نظرًا لاختلاف طبيعة اللغتين من جهة، ولتغيرمفهوم اللفظ عبر العصور من جهة أخرى، حتى أصبح كثير من معاني هذه الكلمة الآن، من **المعاني المهملة**. هذا إلى جانب أن اللغة الإنجليزية لا ترتبط في معانيها بكتاب مقدس يحفظ لها الاستخدام الأصلي للكلمة، خاصة فيما يتعلق بكلمة "جوهرية" في حياة الإنسان مثل كلمة "الدِّين". ولكن يبقى على الرغم من ذلك أن أصل الكلمة كان يعود إلى معنى "**الارتباط**" أو "**التعلق**"؛ أي التعلق بقوة عظمى غيبية.

من الاستخدامات التاريخية لكلمة *"Religion"*[2]:

- رجل دين مرتبط بعهد رهباني أو عضو في نظام ديني، أو مقدس.
- بيت للدين مثل دير للرهبان أو للراهبات.
- نظام رهباني أو ديني؛ وقد تشير إلى واجب أو فرض ديني.
- فعل أو تصرف معين يوحي باعتقاد في (شيء ما)، أو تقديس (شيء ما)، أو رغبة في إرضاء قوة روحية حاكمة وممارسة شعائر تعبر عن هذا الاعتقاد (نادر الآن).
- الديانة **المُعَدَّلة** أو البروتستانتية.

فكل هذه المعاني أصبحت الآن مهملة أو نادرة الاستخدام.

٢. التعريف الحديث لكلمة "الدين" في المعاجم الإنجليزية:

يدور تعريف الدين في المعاجم والقواميس الإنجليزية الحديثة حول المعاني الآتية[3]:

- نظام للاعتقاد والعبادة، يشتمل على نظرية أخلاقية وفلسفية مثل الديانة

---

(١) د/ محمد كمال إبراهيم جعفر: الإسلام بين الأديان: هامش (٣) ص ١٩- ٢٠. انظر أيضا:

Bouquet, A.C., *Comparative Religion: A Short Outline*, p. 15.

(2) *Oxford English Dictionary*.

(3) Ibid; *Webster's New World College Dictionary*, (M. Agnes; ed.), 4th ed., 2001.

المسيحية (أو الإسلام[1]) أو البوذية.

- اعتقاد الإنسان في قوة عظمى غيبية (أو ماورائية) تحكم قَدَرَه، ويجب عليه طاعتها وتقديسها وعبادتها، وهو أيضا الموقف العقلي والأخلاقي الناشيء عن هذا الاعتقاد فيما يتعلق بتأثيره على الشخص أو المجتمع.
- الاعتقاد في قوة روحية أو علوية يجب طاعتها وعبادتها على أنها خالق وحاكم لهذا العالم والتعبير عن هذا الاعتقاد في السلوك والشعائر.
- أي نظام للاعتقاد، أو للعبادات، أو **للقيم الأخلاقية** التي تشبه أو توحي بمثل هذا النظام، "كالديانة الإنسانية *Humanism*"[2].

ويلاحظ هنا، أن أغلب إطلاقات هذه الكلمة، كانت تتعلق في الأصل بالديانة المسيحية، ويعود أغلبها إلى حوالي القرن الثاني عشر الميلادي. ولكن بعد أن أُدخل في مضمونها بعض "المذاهب البشرية"، ظهرت مصطلحات "دينية" جديدة، وعديدة، لم تعهدها معاجم اللغة من قبل؛ منها على سبيل المثال، مصطلح *"الديانة الإنسانية"*، و*"الديانة الطبيعية"*.

*** الديانة الطبيعية Natural Religilon**

من المصطلحات الجديدة التي أضيفت إلى مدخل "الدين" في المعاجم الإنجليزية؛

---

(١) بعض المعاجم يذكر الإسلام تحت هذا التعريف، ولكن الغالبية منها يقتصر على ذكر المسيحية والبوذية.

(٢) ترجمت المعاجم الفلسفية مذهب *Humanism* إلى مصطلحات مختلفة؛ قال أحدها: إنه ***"النزعة الإنسانية"*** (انظر: أبو العلا عفيفي وآخرون: معجم مصطلحات الفلسفة: القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ١٩٦٤، ص ٤٥)؛ وأطلق عليه آخر مصطلح ***"أنَسِيَّة"*** : وهي نزعة إنسانية عامة تتطلع إلى العلوم الإنسانية وتشدد على أهميتها" (انظر: عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ٧٦)؛ كما قيل إنه: ***"المذهب الإنساني" أو "إنسية"*** : ويدل هذا المصطلح على الحركة الفكرية التي يمثلها المفكرون في عصر النهضة، ممن اشتهروا باسم **"الإنسانيين"** مثل بترارك وبوجيو.. ويقول دي روجمون "إن المذهب الإنساني يدور حول الاعتقاد بأن خلاص الإنسانية يتحقق بالجهد الإنساني وحده، وهو مخالف كل المخالفة للعقيدة المسيحية التي تذهب إلى أن خلاص الإنسان يتحقق بفضل من الله وحده ومن الإيمان" (انظر: مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة: المعجم الفلسفي). كما ترجم إلى كلمة: ***"الإنسية"***، وهي إيديولوجية راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، دعا إليها شاعر إيطاليا بترارك، وتمثلت في الدعوة للعودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان، وغايتها التأكيد على كرامته وحريته وقيمته (انظر: د. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ١٢٤). ويضيف قاموس Webster "إنه (أي المصطلح) يشير بصفة خاصة إلى الحركة العقلانية الحديثة التي **لا تؤمن بإله**، وترى أن الإنسانية قادرة على الاكتفاء بنفسها، دون اللجوء إلى أى قوى غيبية".

مصطلح "الديانة الطبيعية". كان مصطلح "دين الطبيعة" *religion of nature* يشير فيما سبق، إلى عبادة قوى الطبيعة في الديانات الإغريقة القديمة. ولكن في عام ١٩٠٢، قال ويليام جيمس[١] William James، إن "نظرية التطور" قد اكتسحت القارتين الأوربية والأمريكية في الخمس وعشرين سنة الأخيرة، مما مهد المجال لظهور صورة جديدة من "عبادة الطبيعة"؛ وهذه الأخيرة، قد اقتلعت جذور المسيحية من فكر قاعدة عريضة من الأجيال الغربية. دخل بذلك مصطلح "الديانة الطبيعية" أو *Natural Religion* إلى المعاجم الإنجليزية، وهو ما عرف في اصطلاح الفلاسفة باسم "الفلسفة المؤلهة" *Deism*، والتي قال أنصارها إن الوحي المسيحي، لا يزيد عن كونه مجموعة من الأكاذيب والقصص الخرافية، في تصورهم[٢].

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنه لا يوجد **"تعريف اصطلاحي"** للدين في الغرب، بالمعنى

---

(١) **ويليام جيمس** (١٨٤٢- ١٩١٠) هو فيلسوف أمريكي، ومن رواد علم النفس الحديث. له مؤلفات في "الأثر النفسي للتجربة الدينية"، والتصوف، وفلسفة الأديان، وكان من أنصار البراجماتية، ونظرية التطور الداروينية؛ حيث قال إنه يؤمن بوجود تشابه كبير بين **"تطور الجينات"** و**"تطور الأفكار"** على مدى التاريخ البشري. كانت فلسفته الدينية تؤمن بأهمية دراسة **"التجربة الدينية الروحية"**، بدلا من التركيز على المؤسسات الدينية التقليدية، أي الكنيسة. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/William_James#Philosophy_of_religion

(٢) ساد في القرن الثامن عشر، في الغرب، مذهب يؤمن بوجود الله **"عقلا"**، أي من خلال إعمال العقل في قوانين الكون، ونظامه المحكم؛ وهو في المقابل لا يؤمن بأي وحي أو ديانة سماوية، ورَفَض كل أشكال "المؤسسات الدينية" (المسيحية تحديدا). عُرف هذا المذهب بمذهب "التأليهية" أو "الربوبية" Deism، وكان من أهم أسباب رفضه للمسيحية، هو حجرها على العقل والتفكير العلمي، ورأوا أنها مصدرُ "الخرافات"، وهو ما يعكس بداية الصدام الحقيقي بين الدين والعلم في الغرب. وهذا المذهب لا يزال له حضور كبير في الغرب إلى وقتنا الحالي، ويقول أنصاره إن النظر في نظام الكون وقوانينه المحكمة، يؤكد أن له "خالق"، ولكن هذا الخالق، هو "قوى الطبيعة الخلاقة"، والتي هي ذاتها مصدر القوانين والنظام المحكم في هذا الكون. ولا يزالون يؤكدون رفضهم للمسيحية، ويرون أن "الإيمان" بمعناه المسيحي الدوجماتي، غير ضروري للاعتقاد في وجود الله. انظر: موقع أنصار مذهب "التأليهية": http://www.deism.com/deism_defined.htm، وانظر:

Oxford English Dictionary: Deism.

وما يقوله أنصار هذا المذهب على موقعهم الالكتروني، يعكس ما يمكن أن يكون استدلالا عقليا على وجود الله، ويقترب مما عرف بدليل "العناية والاختراع" عند ابن رشد، على سبيل المثال. فهم، كما يبدو من قولهم، يبحثون عن "الحق"، ويرون عليه دليلا في الخلق، ولكنهم يرفضون قيود "الديانة" المسيحية، وعقائدها الدوجماتية الغامضة، التي تناقض العقل، وذهبوا إلى استنتاج، هو في ذاته يخالف العقل. فالطبيعة الصماء لا تعقل، فكيف لها أن تخلق هذا النظام المحكم! وعلى هذا المنطق المادي تكون الطبيعة "الصماء" هي الخالق للإنسان، وهي نفسها مصدر القوانين والنظام المحكم للكون، ومن ثم فليس هناك داع لأي دين يقوم على العقيدة ووجود إله أو وحي، أو نبوة، أو شعائر وعبادات؛ أي أنها دعوة إلى الفراغ الروحي والأخلاقي.

الذي يوجد عند علماء المسلمين. فالمعاجم الإنجليزية، كما قدمنا، تعرض التطور التاريخي للكلمة، والمعاني التي اصبحت مهملة، والمعاني التي أضيفت، ولا تزال تضاف لهذا المدخل، حسب التطور الفكري في الغرب، ولكن الأصل أنما كانت تدور حول الديانة المسيحية. أما تعريفات العلماء والفلاسفة الغربيين، فقد أضاف عدد منهم "مفهومه الخاص" لمعنى "الدين"، كل حسب توجهه الفكري.

٣. أهم المراحل التي مر بها تعريف العلماء الغربيين "للدين":

أفردت "موسوعة الأديان" الأمريكية فصلاً كاملاً لتعريف لفظ "الدين" في الفكر الغربي المعاصر، وبينت أن الغرض اساسي من هذه الدراسة؛ هو البحث عن مصطلح شامل لتعريف "الدين" وتحديد "ماهيته الذاتية"، وهو ما أقرت الموسوعة بصعوبة تحقيقه. لذا لجأت إلى محاولة لتحديد عدد من الخصائص التي تميز "الديني" أو "المقدس"، عن كل ما عداه من معالم الحياة الإنسانية، في صورة تنطبق على جميع أشكال "الحياة الدينية"، وليس "الدين".

أ. أثر المدارس "الفكرية" الحديثة في تعريف الدين:

- **إبراز أهمية "التجربة الدينية" في تحديد مفهوم الدين:**

تقول موسوعة الأديان، إن التعريفات التي قدمها علماء الغرب للفظ "الدين" في القرون الأخيرة، تميزت بتنوع مدارسها، ومحاولتها بدرجات مختلفة أن تبتعد عن الجمود الذي يضع قضية الدين برمتها في قالب جامد، أو يعرضها للتعميم الشديد. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر، ظهرت محاولات للتحول من تحديد "مفهوم عام للدين"، إلى إبراز دور البصيرة أو الشعور الداخلي للإنسان في تحديد هذا المفهوم، ومنها تعريف شلايرماخر[١] Schleiermacher (١٧٦٨- ١٨٣٤) للدِّين بأنه: "هذا الشعور الداخلي بالتبعية المطلقة"[٢]. منذ هذا الوقت بدأ كثير من العلماء في الابتعاد

---

(١) عالم اللاهوت والفيلسوف الألماني، وينتمي إلى المدرسة الرومانسية.

(٢) انظر: د/عبدالله دراز: الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٢٩. وقد أورد د. دراز عددا من تعريفات العلماء الغربيين للدين في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وقد تعرض البحث لرأيه في الاتجاهات المختلفة لهذه التعريفات في المطلب الأول من هذا المبحث. وسنكتفي بهذا، لأن التعريفات الأخرى لا ترتبط بشكل مباشر بما نحن بصدد مناقشته حول اختلاف "مفهوم الدين" في الفكر الغربي في العصر الحديث، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. انظر: الدين: ص ٢٩- ٣٢.

عن التعريفات السابقة؛ الوعظية في مضمونها، والتي تملي مفهوما معينـــا، أو عقيـــدة بعينها، وإدراج عوامل جديدة تتعلق بالتجربة الدينية والانفعال الداخلي حيالها، هـــذا إلى جانب عوامل القيم والأخلاق. كان أغلب هذه التعريفات يعكس الحس الشخصي الديني، وهو ما أطلق عليه ويليام جيمس "الانفعال الحماسي لاعتناق دين أو مذهب"؛ ولكن هذه التعريفات يمكن أن تنطبق في مضمونها على الديانات البدائية والأســـيوية، أكثر من تلك التي تدور حول الاعتقاد بشيء ما. فالديانات البدائية على سبيل المثال، يقل فيها الجانب الاعتقادي، على حساب الجانب العاطفي، ويبرز فيها أثر العـــادات والطقوس بشكل كبير. ومثلها في ذلك الديانات الأسيوية، التي تضع ثقلا كبيرًا حول الإدراك الداخلي لهذه الحالة الدينية أكثر مـــن الاعتقـــادات الخارجيـــة[١]. وينبغـــي استحضار ما سبقت الإشارة إليه من أن أرمسترونج قد خلصت إلى اختزال "التدين"، في أي صورة كانت، في "التجربة الدينية".

* إذن كان التحول في الأساس، من الحديث عن الدين "كنظـــام للاعتقـــاد"، أو "الاعتقاد في قوة غيبية أو عظمى"، إلى الحديث عن حالة "المعتَقِد"،وشعوره الداخلي؛ أو كما يقول الشيخ دراز، النظر إلى الدين من حيث هو حالة نفسية، بمعنى التـــدين، ولكن دون الاعتقاد بذات غيبية[٢]. والملاحظ هنا، هو محاولة إدراج الديانات البدائية والأسيوية في تعريف "الدين".

• **ظهور عوامل جديدة في تحديد "مفهوم" الدين:**

مع بداية ظهور العلوم الإنسانية الحديثة، ومنها الاجتماعيـــة والأنثروبولوجيـــة[٣]، ظهر عامل آخر في دراسة "الدين"، سواء من ناحية تحديد "مفهومـــه"، أو "نـــشأته"؛ وهو الأخذ في الاعتبار، العوامل الاجتماعية، والتاريخية، والثقافية التي نشأ فيها ديـــن بعينه. كانت حجة علماء الاجتماع، وعلماء الأنثروبولوجيا، أن الدين ليس عبارة عن

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Religion"**, 11/ 7693.

(٢) الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": ص ٤٩.

(٣) يدرس علم الأنثروبولوجيا تاريخ الجنس البشري و"تطوره"، وينقسم إلى عدة فروع. منـــها الأنثروبولوجيـــا البيولوجية التي تدرس صفات الإنسان الأول، ومراحل تطورها؛ ومنها الأنثروبولوجيا الاجتماعية والحضارية، التي تهتم بدراسة معتقدات الجنس البشري، وعاداته، ومؤسساته الاجتماعية، والقوانين التي كانت تحكم هذه المجتمعات، وهذا القسم الأخير هو الذي يهتم بدراسة الأديان والمعتقدات القديمة.

أفكار وقيم، أو تجارب مجردة نشأت بمعزل عن العوامل الثقافية، وأن كثيرا من الاعتقادات والعادات والشعائر يمكن فهمها في هذا الإطار فقط، أي في إطار العوامل التاريخية والاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها هذا الدين[1]. مثال ذلك التوجه الجديد، مقولة عالم الاجتماع إميل دوركايم[2] Durkheim المتعلقة برأيه في نشأة الدين: "يمتلك المجتمع كل ما هو ضروري لخلق الإحساس بالعامل الإلهي ***Divine*** في العقول، وهذا بما يمتلكه "المجتمع" من تأثير قوي على الأفراد"[3]. فدوركايم يريد أن يقول إن "الآلهة ليست إلا المجتمع نفسه، ولكنها تختفي وراءه"، بمعنى أن الدين لا ينبع في حقيقته من الفرد، بل ينبع من المجتمع. ورغم النقد اللاذع الذي تعرضت له نظرية دوركايم "الاجتماعية" في نشأة الدين، إلا أن علماء الاجتماع لا يزالون منذ ذلك الحين، يحتفظون بنظرة دوركايم الرئيسية، حول النشأة الاجتماعية للدين[4].

---

(١) تدور تعريفات العلماء الغربيين للدين، مع العلوم الإنسانية الحديثة، فقد تحول تعريف الدين بظهور هذه العلوم من كونه "نظام للمعتقدات"، إلى إدخال عوامل أخرى نفسية واجتماعية، بل ولغوية على مفهوم الدين. كما بدأت محاولات لإضافة كل المعتقدات التي تم اكتشافها، خاصة البدائية منها، إلى مفهوم "الدين"، ليس كمعتقد بل كظاهرة "**إنسانية**". لذا اختلف العلماء في تعريف الدين "بحسب تخصصاتهم" المختلفة، وبدأ التركيز على الظواهر الخارجية والطقوس والشعائر، أو الانفعال النفسي للمعتقِد، وليس على المعتقدات، كما سيتبين من هذا العرض التاريخي. ولعل هذا من الفوراق الأساسية بين منهجية العلماء المسلمين في التعامل مع هذه القضية والعلماء الغربيين. والجدير بالذكر، أن الفكر العلماني في العالم الإسلامي يحاول الآن تطبيق هذه النظريات المتغيرة على الثوابت الإسلامية بدعوى التجديد والتحديث، وعدم الوقوف عند الأفكار البائدة، الجامدة، التي لا تناسب العصر كما يدَّعون. انظر في ذلك: د. نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**: "رد الظواهر إلى مبدأ واحد" و"الاعتماد على سلطة التراث والسلف"؛ محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**: "حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها"؛ المستشار محمد سعيد العشماوي: **أصول الشريعة**: " الأصول التطبيقية للشريعة: مسائل الأحوال الشخصية والميراث"؛ وانظر أيضا: د. محمد عمارة، في تفنيده للأسس الفكرية لمشروع د. حسن حنفي وكلامه عن إلغاء الثوابت والمطلقات: **الإسلام بين التزوير والتنوير**: "تفريغ الإسلام من محتواه": دار الشروق، ط ١، ١٩٩٥.

(٢) إميل دوركايم (١٨٥٨- ١٩١٧)؛ هو عالم اجتماع فرنسي، من أنصار المذهب الوضعي، كما أنه يعد مؤسس علم الاجتماع الحديث في الغرب. طور مذهب "الوضعية الاجتماعية" التي أسسها أوجست كونت، كما أن له بصمته في علم الأنثروبولوجيا. وهو أول من طرح مفاهيم جديدة في دراسة الأديان، مثل "**المقدس**" sacred و"**غير المقدس**" (الدنيوي) profane، و"**الطوطم**" totem. انصب اهتمامه بشكل رئيس على دراسة معتقدات القبائل البدائية، كما ربط مفهوم المقدس بعبادة "الطوطم". انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/%C3%89mile_Durkheim#cite_note-0

(٣) من بحث بعنوان: "الصور الأولية للحياة الدينية"، نشر في مجلة لايف Life، ١٩٢٦، ص ٢٠٧.

(4) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Religion"**, 11/ 7693.

كان لعلماء النفس أيضا، دورهم في صياغة نظريتهم المتعلقة بالدين، فأغلب التعريفات التي قدموها تدور حول الدوافع والقوى النفسية التي تنتج من الوعي الإنساني بالذات. على سبيل المثال، قال فرويد إن الدين "ظاهرة نفسية تكمن في اللاوعي"، وأن منبع الدين ذاتي أو داخلي وأنه وَهْمٌ بشري، ويجب التخلص منه قبل أن ينضج الإنسان[1].

* ومرة أخرى، نلاحظ هذا التحول الجوهري، من الحديث عن مفهوم الدين "كمعتقَد"، إلى دراسة الدين "كظاهرة اجتماعية أو نفسية".

ب. أهمية ثنائية "المقدس" و"الدنيوي" في تطور مفهوم الدين:

• رأي دوركايم في مفهوم "المقدس":

كان إميل دوركايم هو أول من طرح ثنائية "المقدس" *sacred*، و"الدنيوي" (غير المقدس)[2] *profane* ؛ وقد كان لهذه المقابلة أثركبير في الرؤية الغربية المعاصرة لمفهوم الدين. فقد بدأ الحديث يتجه من "تعريف الدين"، إلى الحديث عن "طبيعة الدين"، ثم إلى الحديث عن "الخصائص العامة للحياة الدينية"؛ وكل هذا يدور في إطار تكريس أهمية دراسة "الأسطورة"، و"الرموز" التي تنتظمها، وعلاقة كل منهما بمفهوم "المقدس"، والذي تطور بدوره.

يتمثل البناء الأساسي لهذه الرؤية في الأصل، في التمييز بين إله مفارق/ أعلى *Transcendent*[3] وبين كل ما عداه؛ أي بين الخالق وخلقه؛ وبين الله والإنسان. أما ما

---

(1) *The New Encyclopedia Britannica*: "**Philosophy of Religion**", 25/684; *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): "**Religion**". 11/ 7693- 7694.

(٢) كان دوركايم يقصد بلفظ *profane* "كل ما له صلة بالعالم المادي، في مقابل "المقدّس"، وهو "المحرَّم انتهاكه" لقدسيته، أو لأنه يوحي بفكرة "التقديس". وقد أطلق د. دراز على هذه الثنائية: "المقدس" و"غير المقدس": الدين: ص ١٢٩. وقد استُخدم لفظ "الدنيوي" في هذا البحث، بدلا من "غير المقدس"، لأنه أقرب للمعنى المقصود.

(٣) قامت المعاجم الفلسفية بتعريف لفظ *Transcendent* كالآتي: ١. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: عرَّفه بأنه "مفارق" وقال: "والجواهر المفارقة الغائبة عن الحس هي المؤثرة في الأجسام، وهي العقول السماوية عند الفلاسفة، أو الملأ الأعلى عند المتكلمين. والمفارق عند كانط هو الجوهر المجرد عن المادية القائم بنفسه"، (د. الحفني: ص٨٢٦). ٢. معجم المصطلحات الفلسفية: عرَّفه بأنه "أعلى/أو ماجاوز غيره وسَمَا عليه من حيث الرتبة ومن حيث الوجود"، (عبده الحلو: ص ١٧٣). ٣. المعجم الفلسفي: عرَّفه بانه "مفارق". وقال إن المفارقات هي الجواهر المجردة عن المادة القائمة بأنفسها. (مراد وهبه وآخرون: ص ٢٢١-٢٢٢). وفي ترجمته لكتاب : "مدخل إلى الفكر الفلسفي"، ترجم محمود حمدي زقزوق هذا المصطلح إلى:"المفارق المتسامي" أي الله؛ انظر: جوزيف بوخينسكي: مدخل إلى الفكر الفلسفي: دار الفكر العربي، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ص: ١٢٦. لذا استُخدم لفظ "مفارق" للتعبير عن لفظ *Transcendent* خلال هذه الدراسة، نظرا لاتفاق أغلب الترجمات عليه.

كان يقصده دوركايم بكلمة sacred[1]، فهو "المحرَّم، أو مالا يحل انتهاكه". فهي صفة تطلق على كل ما هو غير عادي؛ ويقابلها profane وهو الدنيوي، أو غير المحرَّم، أو العلماني secular، وهو ما يمثله العالم الخارجي. فكل الأديان والمعتقدات، في رأيه، تُقَسِّم العالم إلى "كيانين"؛ أحدهما "مقدس" ويحوي كل ما هو مقدس بالنسبة للإنسان، والآخر "دنيوي"، وهذه هي السمة الأساسية لأي فكر ديني، في رأيه[2].

• قول المدرسة المثالية الألمانية في المقدس:

قالت المدرسة المثالية الألمانية: "إن المقدس هو قوة كلية لا ينفصل بذاته عن المشهد الكلي لعام"، في إشارة إلى وحدة الوجود[3].

ج. أهم الدراسات الحديثة حول ثنائية "المقدس" و"الدنيوي":

برز أثر هذه الثنائية، في دراستين أخريين، حاولتا البحث عن "ماهية أو طبيعة

---

(١) يعود أصل كلمة sacred، إلى الكلمة اللاتينية sacrum وتعني "ما تختص به الآلهة" أو ما يكون في قدرتها عمله، ولكنه كان يستعمل في الإشارة إلى المعبد والطقوس التي تقام حوله. أما الدنيوي profanum فتعني "ما كان خارج محيط المعبد". فكان استخدام اللفظين في الأصل للإشارة إلى الأماكن، المقدسة وغير المقدسة، أو الدنيوية. مثال ذلك الأرض المقدسة التي دخلها موسى عليه السلام، وأمر بخلع نعليه، كما اعتبرت موسوعة الأديان أن الحرم المكي يدخل في نطاق هذا المصطلح، أي "المقدس"، لأنه يحرم دخوله إلا للمحرم. ولكن الموسوعة هنا تخلط بين ميقات الإحرام، وبين دخول المسجد الحرام، فلا يحرم دخول الحرم المكي لغير المحرِم، بل الإحرام واجب فقط لمن نوى أداء الحج أو العمرة. والاستعمال الحديث للفظ "المقدس" اتسع ليُطلق على أي شي، وليس على الأماكن فقط. انظر:
Encyclopedia of Religoin (1st ed.): **"The Sacred and The Profane"**, ١٢/511, 516.

(٢) مثال لذلك، ما قاله دوركايم من أن المعتقدات والأساطير تمثل كل ما هو مقدس، وما عداها فهو "دنيوي". وهذا المقدس قد يكون آلهة، أو أرواح، أو صخرة أو شجرة، أو نبع، أو بيت؛ بمعنى آخر أي شيء من الممكن أن يكون مقدسا. كما أنه استخدم هذا التعبير في معرض حديثه عن "الطوطم" في معتقدات القبائل البدائية. انظر:
Durkheim, Emile; *The Elementary Forms of the Religious Life:* 1st ed., New York: The Free Press, 1965, p. 52.

وللدكتور عبدالله دراز تعقيب شديد الأهمية على معنى "المقدس" الذي قصده دوركايم. في تحديده لماهية الدين، ينكر دوركايم تعريف المقدس بمعنى "المعظم"، حيث قال: "إنه ليس بلازم أن يكون الشيء المقدس أشد قوة ولا أعلى مقاما". فهو لم يعتبر من التقديس، كما يقول د. دراز، إلا شطره العملي، ولا من هذا الشطر إلا جانبه السلبي، وهو "الحَجْر والمنع وتحريم اللمس". ويضيف دراز على ذلك قائلا: "ونحن نرى أن التقديس بالمعنى العملي إنما يستمد سلطانه على النفوس من معناه النظري؛ فإنه ليس كل منهي عنه يعد مقدسا، وإنما المقدس من المنهيات هو ما كان مصدر النهي عنه قوة إلهية. ثم لا معنى لتقديس هذه المحرمات بعدم الاقتراب منها، إلا الاعتقاد بان هناك قوة معنوية تحميها، وتمنع من انتهاكها، وتجعل لها سياجا من الحرمة احتراما لأمر حاميها، فهذا الاحترام والتوقير هو حجر الزاوية في معنى التقديس". انظر: الدين: ص ١٣١.

(3) *The New Encyclopaedia Britannica*, **"Philosophy of Religion"**, 25/685.

الدين"، بدلا من "تعريف الدين"، وكان الجواب المنشود في ثنائية "المقدس والدنيوي". ربما كانت هاتين الدراستين، من أهم الدراسات التي قدمها علماء الأديان - في الغرب- في العقود الأخيرة، والتي لا زالت تحظى باهتمام وجدل كبير بين العلماء، وقد انتقل هذا الاهتمام إلى بعض "المفكرين المسلمين" في العقود الأخيرة[1]. ورغم أن هذه المفاهيم كانت مستوحاة في الأصل من المعتقدات البدائية، إلا أنه جرى بعد ذلك تعميم هذه المنظومة الجديدة، بصورة أو بأخرى، على كل المعتقدات، ومنها الإسلام. وتعود أهمية الإشارة إلى هاتين الدراستين، إلى أنهما من الركائز الأساسية التي استندت إليها كارين أرمسترونج في طرحها التاريخي عن نشأة الدين وتطوره، ثم قامت بتعميمه على كل الأديان، وهو ما سنعرضه في حينه بإذن الله.

- **الدراسة الأولى: المقدس بمعنى "الآخر/المفارق" *numinous*:**

قام عدد من علماء الأديان في القرن العشرين، بمحاولات جديدة لتعريف الدين، بشكل يتجنب الأسلوب الاختزالي الذي انتهجته العلوم الاجتماعية والنفسية، بمعنى اختزال "مفهوم الدين" في جزئياته التي يتكون منها[2]. من هذه المحاولات الرائدة كانت المحاولة التي قام بها رودلف أوتو[3] Rudolf Otto في كتابه "فكرة المقدَّس" ***The***

---

(١) استخدم **محمد أركون** هذه المقابلة تحديدًا في كتابه: " **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**"، تحت عنوان "المقدس والدنيوي أو بلغة القرآن دين /دنيا"، على أنها من الثنائيات التي تسيطر على الفكر الإسلامي، رغم أن هذه الثنائية كان المقصود بها المعتقدات البدائية، ولا توجد أصلا في الإسلام. انظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ط ٢ ، ص ١٩٩.

(٢) ولكن أوتو نفسه، وقع في نفس هذه الاختزالية، حين حصر معنى "الدين" في "طبيعة الدين"، والتي حصرها بالتالي في الشعور بالخوف والرهبة أمام الحضور الإلهي أو المقدس. ولفظ *numinous* يصعب ترجمته بصورة محددة؛ لأن أوتو كان يقصد بالمقدس هنا عدة أشياء. فهذا المقدس، هو "الآخر" المفارق، بالنسبة لوجود الإنسان. وهذا الآخر له حضور غامض يشيع مزيجا من الخشوع والتعظيم في نفس المتدين. لذا سأقتصر على ترجمته إلى: "المقدس المفارق". وهذا المفهوم يختلف تماما عن المقصود بالمقدس عند دوركايم.

(٣) رودلف أوتو (١٨٦٩- ١٩٣٧) هو عالم ألماني بارز، تخصص في اللاهوت ومقارنة الأديان. من أشهر أعماله "فكرة المقدس" *The Idea of the Holy* الذي نشر عام ١٩١٧، ويعد من أفضل المؤلفات الألمانية في اللاهوت في القرن العشرين، وترجم إلى عشرين لغة. قام أوتو بنحت مصطلح *numinous* من اليونانية *numen* (أي الروح المقدسة)، ليشير بهذا اللفظ الجديد إلى مفهوم "المقدس". قام أوتو في كتابه بشرح مفهوم "المقدس" على أنه هذا الذي يثير شعورا غامضا، غير حسي. وهذا الشعور يرتبط بشئ خارج النفس، وهو الذي يؤدي إلى الإيمان بالإله، أو المقدس، أو المفارق. وكان رأي أوتو أن هذا "المقدس" يمثل ركنا أساسيا من مكونات الدين، لأنه يعكس الوعي الخاص بحضور الإلهي. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Rudolf_Otto

Idea of the Holy. ففي تحليله لقصص الإنجيل عن تجارب الأنبياء والقديسين، في لقائهم الروحي مع الله؛ عبَّر رودلف أوتو عن الوعي بهذا الحضور الديني بلفظ "الخشوع"؛ وهو كما قال: "مزيج فريد من الخوف والتعظيم أمام الحضور الإلهي أو المقدس *numinous*". ولهذا فإن إشعياء حين أدرك وجود الرب "يَهوه" Yahweh في حرم المعبد، صرخ قائلا: "ويلي إني هلكت"[1]. فرَدُّ فعل إشعياء يعبر عن خوف المخلوق من خالقه وشعوره بالذنب أمام الكمال الإلهي المطلق، ولكنه على الرغم من ذلك لم يهرب، بل بقي في المعبد للعبادة وليصبح حاملا لرسالة النبوة إلى قومه. وتبعا لـــرأي "أوتو"، فإن إشعياء ومن مروا بتجارب مماثلة، قد أصبحوا في هذه اللحظة أمام "التميز الكامل، أو التام" عن الغير (أي تميز الكيان الإلهي أو المقدس عن غيره من المخلوقات)، وهو ما قال عنه "أوتو" إنه النموذج المثالي للتجربة الدينية الحقيقة. "فطبيعة الدين" في رأيه، تدور حول هذا الشعور بنوع من "الخشوع" أمام الحضور الإلهي[2].

على الرغم من ذلك، فإن "أوتو" نفسه كان يرى أن تطبيق هذا المفهوم على الديانات البدائية والأسيوية فيه الكثير من الصعوبة؛ فكل من البوذية والهندوسية على سبيل المثال لا يوجد فيها مفهوم "الآخر المعظم" كما هو الحال في تجربة إشعياء، ويستعاض عن هذا عندهم بفكرة التوحُّد مع العالم. وتتمثل قمة هذه التجربة الدينية عندهم، في التجربة الصوفية الواحدية[3] *mystical monism* ولكن وفقا لمفاهيمهم الشرقية لها. وعلى هذا نجد أنَّ كلا من الهندوسية والبوذية والتاوية[4] *Taoism*

---

(١) سفر إشعياء: الإصحاح السادس/ ٥.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Religion"**, 11/ 7694.

(٣) يعرِّف د. عبدالمنعم الحفني "الواحدية" في الفكر الغربي بأنها: "المذهب الذي يرد الكثرة في الكون إلى الواحد، أو المبدأ الواحد الذي هو المادة أو الروح، أو الطاقة، أو المثال. والواحدية هي اتفاق الأشياء في العالم في الباطن رغم اختلافها في الظاهر (برادلي)، أو الوحدة التي تجمع بين الله والعالم، والروح والمادة (هكل). ومن معانيها تلك النزعة الفلسفية التي أسسها هيجلر (١٩٠٠) وتقوم على وحدة الحقيقة وإن تعددت مظاهرها". انظر: د/عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ٩٢٢.

(٤) التاوية هي: "المدرسة الثانية بعد الكونفوشيوسية في الفكر الصيني القديم، أسسها لاوتزو أو لاوتان، ويقال إنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وكتابهم المقدس هو "التاوتي تشنج". والتاو Tao هو المنهج أو السبيل، ويقصد به السير على منوال الطبيعة ووفق قوانينها". انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ١٧٩.

(*Daoism*) ترى أن "المفارق" الحقيقي كائن داخل النفس البشرية ذاتها[١].

* ويلاحظ هنا، أن مفهوم "أوتو" عن طبيعة الدين، أخرج الأديان البدائية والأسيوية، التي لا يوجد بها مفهوم "الآخر المعظم". وهذا عكس ما رأيناه من قبل، في التعريفات التي بدأت تركز على التجربة الدينية، حيث أنها تنطبق بصورة أكبر، على الأديان التي يقل فيها الجانب الاعتقادي، على حساب الجانب العاطفي؛ أي الديانات البدائية. وهذا يؤكد صعوبة، بل "استحالة"، تطبيق أي "تصور" بشري لمفهوم "الدين"، على كل الأديان. فلن يلتقي الذي يؤمن بقوة غيبية، مفارقة، مع من يعتقد أن المفارق "كائن" داخل النفس البشرية، مع من يؤمن بأن هذه القوة الغيبية تتجسد في حجر أو شجر..إلخ

• **الدراسة الثانية: المقدس و"التجلي الإلهي" في كل جوانب الحياة:**

قدم أيضا عالم الأديان ميرسيا إيلياد طرحا جديدا لمفهوم المقدس أو المحَرَّم الـذي لا يحل انتهاكه . قال إيلياد إن هذا "المقدس" لا يقتصر على الشعور بالخوف والتعظـيم أمام الحضور الإلهي كما قال أوتـو؛ بـل يمكـن أن نـرى مثلـه في "الزمـان"، و"المكان"،و"**الرموز الدينية**"، بل وفي "الشعائر" الخاصة بكل المعتقدات، والثقافـات؛ خاصة تلك الثقافات البدائية والأسيوية. فهذا المقدس يمكن أن نجـده في المعابـد وفي مناطق الشعائر المقدسة ، وأي منطقة تتمتع بحرمة دينية معينة، بل وفي الأمـاكن الـتي تقام بها مبان خاصة توحي في طبيعتها بالدوران حول مركز العالم الحقيقـي. وهـذا النوع من "التقديس" غالبا ما يرتبط بـ "الأشجار"، و"الأحجار"، و"الجبال" وغيرها من الأشياء التي يبدو أن قوى غامضة تحل بها[٢].

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): "**Religion**", 11/7694.

(٢) حلّل الشيخ دراز قضية عبادة الأحجار والأشجار بقوله: "ليس أحد من عبّاد الأصنام والأوثان كان هـدف عبادته في الحقيقة هياكلها الملموسة، ولا رأى في مادتها من العظمة الذاتية ما يستوجب لها هذا التبجيل والتكـريم. وكل أمرهم هو أنهم كانوا يزعمون أن هذه الأشياء مهبط لقوة غيبية، أو رمزاً لسر غامض، يستوجب منهم هـذا التقديس البليغ"، انظر: الدين: بحوث ممهدة لتاريخ الأديان، ص ٣٨. إلا أن الأمر يختلف عند المـسلمين فهـم لا يتوجهون للكعبة لأن قوة غامضة قد حلت بها، بل هو طاعة لأمر إلهي نزل به الوحي على رسـول الله ﷺ. وقـد لخص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ هذه القضية حين جاء للحجر الأسود وقبّله، ثم قال: "إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك". رواه البخاري في كتاب "الحج": باب "مـا-

أما الجديد الذي أضافه إيلياد لهذه الثنائية، فهو مفهوم "**التجلي**" *hierophany*، فقال إن ما يجعل أي شيء "مقدسًا"، سواء أكان زمان أو مكـــان، أو غـــيره، هـــو هـــذا "التجلي" الإلهي للبشر، في هذا المكان، الزمان، الحجر..إلخ. وقد وُجِّه له نقد كثير من علماء الأديان وعلماء الاجتماع وغيرهم، لأنه حاول أن يوسع مفهوم "المقدس"، الذي كان مقصورا على الأشياء، ليشمل "الأماكن"، و"الأزمنة" المختلفة[1].

فإيلياد يحاول تفسير ظاهرة "تقديس" أشياء بعينها، عند القبائل البدائية، أو أمـــاكن بعينها عند أتباع بعض الديانات، يحرم انتهاكها، أو حتى أزمنـــة بعينـــها. والمقـــصود بالتجلي عنده، هو أن المقدس قد أظهر نفسه للمؤمن، ليعلمه أنه يريد منه تقديس، أو عدم انتهاك حرمة هذا "الشيء"، وذلك عن طريق علامة معينـــة يعرفهـــا "المـــؤمن"، ويؤمن يقينا أن "المقدس" هو الذي أردا له أن يكتشفها. وهذا التجلي قد يبـــدأ مـــن الحجر أو الشجر، وصولا إلى التجلي الأعلى، وهو تجلي الإلـــه في جـــسد المـــسيح [عليه السلام][2]، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

– قدسية المكان:

في كتابه (1951) *The Sacred and the Profane* أو "المقدَّس والـــدنيوي"، عـــرض إيلياد نماذج عديدة توضح فكرته، نذكر منها مثالا واحدا يتعلق بقدسية "المكان"، وهو قصة يعقوب عليه السلام مع بيت الله أو "**بيت إيل**". وترجع أهمية هذا المثال، فيمـــا يخص هذه الدراسة، أنه أولا: يوضح فكرة إيلياد بجلاء، وثانيا: لأن كارين أرمسترونج

=ذكر في الحجر الأسود"، فتح الباري: حديث رقم: ١٥٩٧، ٣/٥٤٠. فهذا التقسيم الثنـــائي بـــين "المقـــدس" و"الدنيوي"، لا يعد قضية أصيلة في الإسلام، لأن تقسيم العالم إلى كيانين؛ مقدس ودنيوي، هو مفهوم يتعلـــق في الأساس بمعتقدات القبائل البدائية، ولا صلة له بعقيدة المسلم؛ فالكون كله مخلوق لله تعالى، ولا يوجد عنـــدنا أي شيء يحمل القداسة بهذا المعنى. انظر: *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): "**Religion**", 11/ 7694- 7695.

(1) Ibid.

(2) Eliade, Mercia, *The Sacred and the Profane*, New York: A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, Inc., 1959, P. 11.

يقول إيلياد إن تجلي المقدس للمؤمن في الحجر أو الشجر، لا يعني أن الإنسان يعبد الحجر ذاته، بل هو يعتقد أنهـــا "عُبدت" لأنها أصبحت موضع "التجلي" الإلهي، مما حولها (مجازا) إلى شيء آخر، مقدس. فهذه الأحجار لا تختلف في الواقع عن غيرها من الأحجار، ولكن المؤمن فقط هو الذي يرى هذا الاختلاف. انظر: السابق.

تعرضت لهذا المثال تحديدا وهي تتحدث عن "تجلي الإله لأنبياء بني إسرائيل؛ إبــراهيم ويعقوب عليهما السلام في صورة بشرية"، وتستشهد أيضا بقصة "بيت إيل"، على أن يعقوب عليه السلام كان متأثرا بالأساطير البابلية، كما تزعم[١]. تقول هذه القصة إن يعقوب عليه السلام رأى حلما، بأن هناك سلمًا منصوبة على الأرض وصاعدة للسماء، تصعد عليها وتهبط ملائكة الله. وسمع الرب يقول :"أنا الرب إله إبراهيم إبيك"، فاستيقظ يعقــوب من نومه، وقال "حقا، إن الرب في هذا المكان وأنا لم أعلم". ثم شعر بالخوف وقــال: "ما أرهب هذا المكان، ما هذا إلا بيت الله، وهذا باب السماء." وفي الــصباح أخــذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه، وأقامه عمودًا وصب الزيــت علــى رأس العمــود. و"أطلق على ذلك المكان بيت إيل"[٢].

الشاهد، أن تفسير إيلياد لما حدث هنا، يتلخص في أن القصة "**رمزية**"، وأن الرمــز هنا في قوله " وهذا باب السماء". فهذا المكان قد تجلى فيه الإلهي، ولذا أصبح مكانا" مقدسا، وأصبح له خصوصية تختلف عن بقية الأماكن، ويجعله أيضا محرَّما، لا يجب أن تنتهك حرمته. كما أنه يرمز إلى كونه "مَعْبرا"، أو نقطة "التقاء" بين السماء والأرض، أو العبور بين العالم الدنيوي والعالم المقدس، وفي هذه الحالة تكون غيره من الأمــاكن، تنتمي إلى العالم "الدنيوي" *profane*. وهذا المفهوم يتجلى بصورة كبيرة في الأســاطير والحضارات القديمة، مثل حضارة الفراعنة، التي يوجد في أبنيتها "بوابة" كان المــصري القديم يرى أن من يعبرها ينتقل إلى العالم الإلهي[٣].

من القضايا الأخرى التي طرحها إيلياد، وتتعلق بقدسية المكان، قضية مركزية البقعة

---

(١) انظر: الفصل الثالث.

(٢) سفر التكوين: ٢٨/ ١٢-١٩.

(3) Eliade, Mercia, *The Sacred and the Profane*, pp. 26- 27.

ومثال هذا الاعتقاد عند المسيحيين، كما يقول إيلياد، إن المؤمن المسيحي، يعتقد أن عتبة الكنيسة تفصل بين العالم الدنيوي، والعالم المقدس، فداخل الكنيسة سيتحد مع المسيح، حسب اعتقاده. أما غير المؤمن بالمسيحية، فسيرى أنها مجرد بناء كغيره من الأبنية. انظر: السابق: ص ٣٧.

المقدسة، في كل المعتقدات. فهو يرى أن كل صاحب معتقد، يقول إن "مكانه المقدس" يقع في مركز العالم[1]، وهذه أيضا من القضايا التي طرحتها أرمسترونج، في حديثها عن "أسطورة الجبل المقدس في كل المعتقدات". يقول إيلياد إن من خصائص هذا المكان المقدس، أنه يمثل نقطة عبور بين "العالم الدنيوي" و"العالم الإلهي"، وأن التواصل فيه يُرمز إليه بأي شيء مثل "السلم" (كما في قصة يعقوب)، أو "**جبل ما**"[2]، أو "شجرة ..إلخ؛ وهذا المكان هو محور العالم. وهذه الأماكن –كما يقول إيلياد– توجد بصورة فعلية أو رمزية، ومنها "**الكعبة المشرفة**"[3].

– قدسية الزمان:

أما عن الزمن المقدس، فيقول إيلياد: "إن كل احتفال ديني، وكل وقت تؤدي فيه طقوس أو شعائر جماعية، فإن هذا يمثل إعادة إحياء أو تمثيل أو تصوير لحدث مقدس حدث في إحدى الأساطير القديمة، خاصة تلك التي تمثل لحظة الخلق الأولى للكون". هذه "اللحظة المقدسة"، هي اللحظة التي "خُلق فيها الكون"، فأصبح هذا الزمان مقدسا. ولكن ما هي علاقته بالحاضر؟ يطرح إيلياد تفسيره لهذا المعتقد، فيقول إن من يؤمن بهذا الزمن المقدس، يعتقد أنه يمكن استعادته مرة أخرى، لأن هذه اللحظة لم تنته، وذلك عن طريق إعادة ممارسة الطقوس الأسطورية، وليس "مجرد قراءة

---

(١) يمتد مفهوم القداسة عند اليهود إلى بلد باكملها، أي "فلسطين"، فهي كلها مقدسة لأن الإله تجلى هناك لبني إسرائيل، ومثلها مدينة "القدس"، وهيكل "قدس الأقداس" الذي حفظ فيه تابوت العهد، ولذا كانت محاولاتهم المستميتة للاستيلاء على القدس. كما أنهم يعتقدون أن هذه المنطقة، يلتقي فيها المقدس والدنيوي، فالأماكن المقدسة تمثل "الدنيوي"، أما "الهيكل أو قدس الأقداس"، فهو يرمز عند اليهود للسماء أو المقدس. وينطبق على هذه البقعة أيضا مفهوم "**مركز العالم**"، في معتقداتهم. فالمؤمن في كل المعتقدات القديمة، كان يجب أن يعيش في أقرب بقعة "لمركز العالم"، كما في الأساطير البابلية، على سبيل المثال. ويبدو أن اليهود قد تأثروا بالفعل بالأساطير البابلية أثناء فترة السبي البابلي، لذا فهم يصرون على أن يعيشوا في المكان الذي يؤمنون بأنه "مركز العالم". كما يبدو تأثرهم أيضا بالفكر الوثني الإغريقي، الذي كان يقول إن "صرة الأرض" هي المكان الذي خلق منه الكون، لذا هم يعتقدون أن العالم قد خُلق من "**جبل صهيون**"، لأنه في مركز العالم. انظر:

The Sacred and the Profane, pp. 42-44.

(٢) وقد حاولت أرمسترونج توظيف قضيتي "**الجبل**"، و"**بيت الله**"، تحت هذا المفهوم الذي اقترحه إيلياد، لتعممهما على جميع المعتقدات، بدءا من الأديان البدائية، وانتهاء بالأديان السماوية.

(3) *The Sacred and the Profane*, pp. 37-38.

الأسطورة"، فمعايشة الأحداث تنقل الإنسان من هذه اللحظة الحالية، إلى تلك اللحظة المقدسة في الماضي، فينشأ عن ممارسة هذه الطقوس، الاتصال بالإلهي. فالزمن عندهم ليس زمنًا تاريخيا انقضى بانقضاء الحدث، بل هو زمن اكتسب قداسة بفعل الآلهة، ولا يزال يتصل باللحظة الحالية[1].

* ما يقوله إيلياد عن "المقدس"، يتلخص في التالي: أن "المقدس" لا يقتصر على الأشياء، بل يمتد إلى الزمان والمكان، إذا تجلى فيها الإلهي. وأن الأساطير القديمة تعيد إحياء هذه المعاني بصورة رمزية. وهذا بالتالي يعني أن **الرمزية** ملازمة لتفسير الأسطورة، لأن من يقرأ الأسطورة على أنها أحداث واقعية، سيرى أنها مجرد "خرافة"، فيجب أن تفسر هذه الأحداث تفسيرا رمزيا، حتى يظهر المعنى القصود من ورائها.

وقد أصبح للأسطورة في وقتنا الحالي، أهمية كبرى في الفكر الغربي الحديث، وظهرت مدارس كثيرة تتبارى في تفسيرها بأسلوب "رمزي" لإضفاء بعض المصداقية عليها. كما أن عددا من المهتمين بدراسة تاريخ الأديان، يحاولون أن يجدوا في كل معتقد ما يؤيد هذه النظرة، وهو ما فعلته بالفعل أرمسترونج، كما سيتبين من خلال فصول الرسالة[2].

---

(1) Ibid., pp. 71-73; *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Religion"**, 11/ 7694- 7695.

هذا النوع من الاحتفالات لا يزال يقام عند بداية كل عام ميلادي جديد، في شكل يقترب إلى الأساطير القديمة التي تقول إن السنة التي لها بداية ونهاية، يمكن أن تولد مرة أخرى في صورة جديدة. ومن النماذج المشابهة، احتفال الفرس بعيد **"النيروز"** (٢٠، أو ٢١، أو ٢٢ مارس من كل عام)، وهو الاحتفال الذي لا يزال يقام إلى الآن، احتفالا ببداية السنة الفارسية الجديدة. فهم يعيدون إحياء يوم خلق العالم، حسب اعتقادهم، أما النار التي يشعلونها في هذا اليوم، فهو اعتقاد "رمزي" بأن النار تلتهم ذنوب الأفراد والمجتمع، فتطهرهم منها. انظر:

The Sacred and the Profane, pp. 75- 78.

(٢) جرت بالفعل محاولات لتطبيق هذا الطرح الأخير لأيلياد على منظومة "الإسلام" بصورة أكثر شمولية. ففي دراسة طرحها العالم الفرنسي جوزيف شلهود Chelhod في ستينيات القرن الماضي، تحدث عن وجود هذه الثنائية في الإسلام، ولكن بشكل مختلف. فكان رأي شلهود أن الثقافة العربية الإسلامية، ترى أن "المقدس" **مفارق** "للدنيوي"، ومعزول عن باقي العالم. فالمقدس في هذه الحالة ظل عبارة عن طاقة غامضة، أشبه بالمجال المغناطيسي، الذي يمارس جاذبيته، والتي يوجهها الإسلام دوما نحو "الله". انظر: نور الدين زاهي: المقدس الإسلامي: ط١، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٥، ص ٢٧ وما بعدها.

٤. الخصائص العامة التي تميز الحياة الدينية في الرؤية الغربية:

بعد "تعذُّر" طرح تعريف واحد، ينطبق على كل المعتقدات، تقول موسوعة الأديان إن الاتجاه تحول من محاولة "تعريف الدين"، إلى البحث عن "خصائص عامة"، قد تنطبق على "الحياة الدينية" على اختلاف مشاربها[1]. ويلاحظ أن موسوعة الأديان "الأمريكية"[2] لم تقل "الدين"، بل "الحياة الدينية". ويضاف إلى هذه الخصائص كل من مفهوم "المقدس المفارق" *numinous* الذي طرحه أوتو، ومفهوم "المقدس" كما يراه إيلياد.

أ. النزعة التقليدية في الأديان:

تقول موسوعة الأديان إن أغلب الديانات والمعتقدات، المعروفة حاليا في العالم، تتمسك بأصولها التاريخية، وبما قاله الأسلاف. ولا تزال الأديان تتمسك بشيئين رئيسيين: **الأول**: نشأة الديانة، وما ورد عن مؤسسها من أقوال وأفعال، إلى جانب التمسك بمصادرها الرئيسية. وحتى بالنسبة للديانات التي لا يُعرَفُ مؤلفٌ لكتبها القديمة مثل الهندوسية، تؤخذ هذه الكتب على أنها دليل على النقاء الأصلي للدين الذي لم يصبه تحريف[3]. **الثاني**: مهما كانت درجة التغيرات التاريخية والثقافية التي مر بها دين ما، تبقى النظرة التقليدية الأساسية للدين، كما هي دون تغيير. يؤكد هذا أن كل المصلحين الذين دعوا إلى إصلاح الأديان، تحدثوا عن ذلك في إطار "الرجوع

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Religion"**, 11/7696.

(٢) ظهرت محاولات فردية لوضع خصائص عامة للدين؛ منها محاول العالم الاسكتلندي نينيان سمارت Ninian Smart والتي قال فيها بضرورة توفر سبعة عناصر في الدين، ليطلق عليه هذا الاسم، وهي: الشعائر والعبادات، العقائد واللاهوت، المرويات والأساطير، التجربة الروحية، المنظومة الأخلاقية، المؤسسة الدينية والاجتماعية، وأخيرا الأشياء والأماكن التي ترمز للمقدس. وقد اكتفيت هنا بما ورد في الموسوعة الأمريكية، لأنها أكثر شمولية، ولاشتراك عدد من العلماء في وضع هذه الخصائص. لتفاصيل أكثر عن العناصر التي اقترحها سمارت: انظر: د. محمد عبدالله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٦-١٨؛ وانظر:
http://en.wikipedia.org/wiki/Ninian_Smart#Dimensions_of_religion

(٣) على هذا يكون القرآن الكريم، وحفظه من التحريف والتبديل، دليلا على أصالة الدين الإسلامي. ولكن لمن يبحثون عن التطور، لا يعد هذا نقطة إيجابية، بل يعد دليلا على الجمود، في نظرهم.

للماضي" المقدس. مثال على ذلك، مدرسة "زن" البوذية[1] التي يريد أتباعها أن يعودوا مباشرة إلى عقل بوذا، متخطية كل التغيرات التاريخية؛ كما يتحدث المسلمون الإصلاحيون عن الرجوع إلى القرآن والسنة؛ ويريد البروتستانت الرجوع إلى إنجيل العهد الجديد واستبعاد كل "تراكمات" الكاثوليكية الرومانية؛ التي تعتقد أن كل معتقداتها الدينية وشعائرها، بل وسلطتها، تعود إلى المسيح نفسه (عليه السلام)[2].

ب. اشتمالها على الأسطورة والرمز:

تقول موسوعة الأديان إن الأسطورة تمثل ركنا أساسيا في "الحياة الدينية" بشكل عام. ورغم أن كلمة "الأسطورة" في استخدامها الحديث تعني "الباطل أو الزائف"، إلا أن أساطير "الخلق" بصفة خاصة، كانت تمثل في الماضي الأسلوب الوحيد لفهم حقائق الكون. لذا يُنظر لها الآن على أنها كانت تقدم تفسيرا لقضايا لم يكن هناك سبيل لفهمها إلا من خلال هذه القصة "الرمزية". فالرمز هو السبيل الوحيد لتفسير أحداث الأسطورة، لأنها في الواقع لا تقدم حقائق علمية، فيجب أن لا تُفَسر بصورة حرفية. واللغة الدينية بشكل عام غنية بـ "القياس"، و"المجاز"، و"الشعر" والطقوس[3]. والرمز المقصود هنا، هو ما يعبر عن شيء بخلاف الرمز نفسه، بمعنى أنه غير مقصود لذاته، هو فقط مثل الإصبع يشير إلى الحقيقة. ومن الأشياء اللافتة للنظر أيضا، ثبات الرموز وبقائها لفترة أطول من بقاء الديانة الأصلية[4].

---

(١) "زنْ" هي " البوذية اليابانية، نشأت في الصين واستوطنت اليابان، وتقوم على التأمل الباطن، وبه -إذا سار على طريق التاو- أي وفقاً للطبيعة، يبلغ العقلُ العقلَ الأول ويتحد به، فإذا تحقق ذلك استنار وصار عِلماً مطلقا". انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٣٩٩.

(2) *Encyclopedia of Religion,* (2nd ed): **"Religion"**, 11/7696.

(٣) لقد استخدم القرآن الكريم عدة أساليب بيانية؛ منها القصة والقياس والمجاز، ولكن ليس لاستحالة فهم المقصود كما يلمح هنا كاتب الموسوعة. فقصص القرآن، هو قصص واقعي يساق للعبرة لا للحكاية. كما أن المجاز يعد بابا من أبواب الإعجاز البياني في القرآن، إلى جانب أن استخدامه يكون من باب تقريب المعنى لأذهان الناس على اختلاف عقولهم، ولأغراض كثيرة ليس هنا مجال الحديث عنها. وقد استفاض في الحديث عنها كثير من العلماء مثل الباقلاني، والرماني والجرجاني وغيرهم.

(4) *Encyclopedia of Religion,* (2nd ed): **"Religion"**, 11/7696- 7697.

توجد الرموز في أغلب المعتقدات، كما سيتبين من خلال المبحث الثالث من هذا الفصل. مثال لذلك "زهرة اللوتس" التي عاشت كرمز في الهندوسية ثم في البوذية. فالرموز، كما تقول الموسوعة، تعيش طويلا أكثر من المبادىء العقدية لأنها تخاطب الخيال البشري والمشاعر الإنسانية، وليس فقط المنطق والعقل. انظر: السابق.

ج. "الخلاص" Salvation في الأديان:

"الخلاص"، كما تقول الموسوعة، ليس إلا اسما آخر للدين، بمعنى أن كل الآديان يُفهم منها أنها وسائل لخلاص الإنسان، ودائما ما يرتبط به مفهومان: ١. ما يراد الخلاص "منه". ٢. ما يراد الخلاص "إليه". وهذا يختلف على التفصيل من ديانة لأخرى. على المستوى البدائي، يتحقق الخلاص "من" و"إلى" بشكل أساسي، في الخلاص من المهالك الطبيعية مثل الخلاص من الجوع، والموت والمرض، والحيوانات المفترسة والأعداء، والقوى الغامضة والأرواح الشريرة. ويقابل هذا الحصول على ما يقابله من خير مثل الطعام الوفير، والأمن من الأخطار، والحصول على الخصوبة. وكلما ارتقت البيئة الثقافية، اتجه مفهوم الخلاص إلى الجماعة، ففي الديانة الرومانية، كان الخلاص المقصود هو خلاص الدولة بتحقيق الرخاء والقوة، فانتصار الرومان يعد انتصارا لآلهتهم، وكما كان يحدث في حضارة الفراعنة التي كانت تؤله الحكام أو ترى أن الأرواح تسكنهم[1].

بمرور الوقت أصبح مفهوم الخلاص يتجه إلى الشعور الداخلي بالسعادة، وحياة الإنسان بعد موت الجسد. وقد شهدت الديانات العظمى؛ اليهودية والبوذية والمسيحية والإسلام، في رأي الموسوعة، توجها تجاه الحياة الداخلية؛ فعقائدها وكتبها وأوامرها تهدف إلى إثراء الجانب الروحي والباطني في الدين، إلى جانب تطهير النفس البشرية. كما يبقي في الديانات العظمى، الأعلى في المستوى، أهداف أخرى للخلاص، كالسلام الداخلي، والتضحية، ونقاء القلب، والخير المطلق وهو المركز الذي تدور حوله هذه الديانات[2].

د. وجود أماكن وأشياء مقدسة:

أحد الأشياء التي تميز الأديان المعروفة على مدى التاريخ، هو وجود أماكن ومبان بعينها تعد مقدسة، وغالبا ما تبعد عن غيرها من الأماكن (العادية) بحواجز مادية وشعائرية ونفسية. مثال لذلك الكنائس، والمساجد، والمعابد اليهودية، والأضرحة (أو

---

(1) *Encyclopedia of Religion*, (2nd ed): **"Religion"**, 11/ 7697.

(2) Ibid.

المزارات)، وكل هذا يمثل الانفصال الديني، كما تقول الموسوعة، عن العالم المحيط، وهو ما يجسد قضية "المقدس" و"الدنيوي". وعادة ما يُطلب من هؤلاء الذين يرتادون هذه الأماكن أن يقوموا بأشياء معينة للإشارة إلى انفصالهم عن العالم المحيط بهم مثل: **الوضوء**، خلع الأحذية، قراءة بعض الصلوات والتعاويذ، الركوع والسجود، الصيام التحضيري، ارتداء ملابس معينة ... إلخ. ويوجد، بشكل خاص في الأفنية المقدسة، درجات لتحديد مدى قدسية الأماكن بداخل هذا الفناء مثل تلك التي تحتوي على الأشياء القديمة التي لها قدسية خاصة، والبقايا أوالرفات المقدسة[١].

ولكن ما هو الشيء الذي يجعل هذا المكان مقدسا؟ تقول الموسوعة إن هذه الأماكن أصبحت مقدسة نظرا لوقوع أحداث معينة بها، كالاتصال مع المطلق، فيُظَن أن قوة خارقة غير طبيعية، قد تجلت في هذا المكان[٢]. ولكن الموسوعة تقر بأنه في مساجد المسلمين، تبدو هذه التفرقة أقل وضوحا، فالمسجد يعد من أقل الأماكن الدينية انعزالا عن العالم الخارجي، ولكن الوضوء، على الرغم من ذلك، يعد شرطا

---

(١) مثال ذلك، المعابد اليهودية في القدس، حيث كان يوجد فناء خاص يؤدي من الساحة الخارجية الخاصة بغير اليهود من الوثنيين وغيرهم إلى ساحة النساء، ثم إلى ساحة الرجال، ثم إلى ساحة أداء القرابين، ثم ساحة القديسين إلى قدس الأقداس، الذي كان يُحفظ به تابوت العهد وبداخله الوصايا العشر مكتوبة على لوحين من الحجر، وبصورة ما يُستشعر فيه بحضور الرب "ياهو". أما في الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية الشرقية، فإن المذبح الذي يُقدم عليه الخبز (القربان) المقدس والنبيذ، يعد من أهم الأماكن المقدسة. وفي البوذية، توجد الأضرحة (أو المزارات) في جنوب شرق آسيا، وهي عبارة عن معابد برجية تسمى باجودا Pagodas (مبنية على هيئة طبقات عديدة). وتحتوي هذه المعابد على آثار أو مخلفات أو رفات مقدسة و/أو صور مقدسة لبوذا، ويظهر الزائرون من مظاهر الاحترام والتشريف لها خلع الأحذية عند الدخول عليها والانحناء أمامها، والطواف حولها بحيث تكون المئذنة أو الجزء الأعلى من البرج على يمين الشخص، وتقدم الزهور للإقرارا بالطاعة والاحترام. في المعابد الهندوسية تختلف الصورة قليلا، حيث يوجد ببعضها حرم داخلي مقدس لا يدخله إلا المؤمنون الطاهرون حسيا أو معنويا أو كلاهما معا، وفي معابد أخرى يسمح بالدخول إلى الأماكن التي بها صور الآلهة المقدسة. انظر:

Encyclopedia of Religion, (2nd ed): **"Religion"**, 11/ 7698.

(2) *Encyclopedia of Religion,* (2nd ed): **"Religion"**, 11/ 7698.

تستخدم الموسوعة مفهوم "المقدس" كما طرحه إيلياد. وهي تعطي مثالا لقدسية المكان بمسجد قبة الصخرة في القدس؛ فتقول إنه بحسب المتعارف عليه بين الناس قد أُسري بمحمد (ﷺ) إلى السماء. كما تقول إن البوذيين يقدسون المكان الذي ولد فيه بوذا، والذي ظهر له فيه أول إشعاع ضوء، وهو أيضا مكان أول صلاة أقامها، ومكان موته في الهند. كما ينطبق هذا، في نظرهم، على مكان ميلاد وموت المسيح الأسطوري في فلسطين.

مطلوبا لدخول المسجد[1]، أما غير المؤمنين فنادرا ما يرحب بهم في المسجد. أما القبلة التي توجد في نهاية المسجد، فلا بد أن توجه ناحية قدس الأقداس[2] عند المسلمين وهو الكعبة في مكة، بحيث تتوجه الصلاة دائما لهذا الاتجاه[3].

* كان الرسول ﷺ يلتقي بوفود غير المسلمين في المسجد، ومنهم المسيحيون مثل وفد نصارى نجران، ومنهم المشركون مثل وفد كندة. أما دخول غير المسلمين على إطلاقه، خاصة بأزيائهم المعهودة، كما يحدث هذه الأيام، فهو الذي لا يرحب به إلا إذا استجاب غير المسلم لآداب دخول المسجد. فالمعابد الهندوسية والبوذية، لا تسمح لأي شخص بالدخول إلا إذا خلع نعليه، والتزم بآداب الزيارة. كما يصر اليهود على أن من يدخل إلى ساحة حائط البراق من كبار الزوار، عليه ارتداء طاقيتهم السوداء المعروفة، وكما تفعل النساء في كثير من الأحيان في الغرب عند دخول بعض الكنائس بارتداء القبعات كمظهر من مظاهر الاحترام والتبجيل للمكان. فالمسجد أيضا له احترامه، وما كان الإسلام بدعا في ذلك، كما يوحي بذلك كاتب هذا المقال[4]. وقد جعل الإسلام "المقدس" في قلب الحياة، ولم يفصل بين المقدس والدنيوي بهذه الطريقة

---

(١) لا يعد الوضوء شرطا لدخول المسجد، وإن كان من يدخل المسجد غالبا ما يكون متوضئا للصلاة إذا كان هذا هو المقصود. وقد حدد النبي ﷺ من لا يحل لهم دخول المسجد فقال: "......فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب." (رواه أبوداود في كتاب الطهارة، باب ٩٤).

(٢) قدس الأقداس، هو تعبير يهودي، لا ينطبق على "الكعبة المشرفة"، فهي لا تقدس لذاتها، ولا لشيء محفوظ بداخلها، ولكن المسلمين مأمورون بالتوجه إليها في الصلاة، فهو أمر تعبدي في المقام الأول. أما "قدس الأقداس" في المعبد اليهودي، فكان يحفظ به تابوت العهد، وبداخله الوصايا العشر، كما يعتقدون. أما الكعبة المشرفة، فلا تحفظ بها نسخة من القرآن الكريم، الذي نزل ليكون شرعة ومنهاجا للمسلمين، لا لمجرد التبرك به.

(3) *Encyclopedia of Religion,* (2nd ed): "**Religion**", 11/ 7698.

(٤) يلاحظ أن الكاتب أقحم مسجد "**قبة الصخرة**"، في هذه الثنائية، وقد وضحنا في النقطة السابقة أنه لا يوجد في الإسلام ثنائية "المقدس" و"الدنيوي". ولكن الغريب أن أحد الكتاب (سيد القمني)، طالب حديثا بأن يُشيَّد بناء للعبادة، للأديان الثلاثة، في "الوادي المقدس" بسيناء، لأن قدسية المكان أكدها القرآن الكريم. وكان مما قاله، إن القرآن الكريم "لم يأمر المسلمين بخلع نعالهم عند دخولهم إلى الكعبة المشرفة"، ولكن أمر موسى عليه السلام بخلع نعليه، عند "دخوله الوادي المقدس"، بطور سيناء. فعلاقة المسلم بالكعبة، علاقة تعبدية، أما علاقة المسلم بسيناء، فهي علاقة من نوع آخر؛ فهي علاقة احترام للقدسية. فالمسلمون، كما قال: "لا يفهمون معنى المقدس، ولا كيف يحافظون على 'قدسية' الأماكن"! وأضاف أن القدسية لا تقتصر على الكعبة المشرفة، التي يهدر المسلمون أموالا طائلة لزيارتها مرارا وتكرارا، كل عام. وقد قال كلاما كثيرا حول قضية "المقدس"، يبدو فيه تأثره بمفهوم إلياد عن الأماكن "المقدسة"، خاصة وأنه متخصص في علم الاجتماع الديني، كما يزعم. وهذه قضية تحتاج إلى دراسة موسعة، ليس هذا مجالها، ولكن فقط أردت الإشارة إلى نموذج من إسقاطات بعض العلمانيين لأفكار غربية، على مفاهيم إسلامية. من حديث خاص للكاتب في إحدى الفضائيات المصرية: ٢٠١٠/٣/١٢.

التي عرضها إيلياد، ومن سلك نهجه.

هـ. ممارسة "الطقوس" والعبادات:

كما لايمكن تصور ديانات بلا أماكن مقدسة، فأيضا لا يوجد ديانات دون طقوس، سواء أكانت كلمات بسيطة تقال، أو صلوات لها مراسم معينة. فمن مظاهر هذه الطقوس، إنشاد كلمات معينة، الركوع والسجود، تقديم قرابين معينة، ومنها أيضا ذبح الحيوان، والرقص وعزف الموسيقى[١]. كما تتبنى الموسوعة قضية "التطور" في شكل، ومحتوى "العبادات"، فترى أن هذه الشعائر تتم في البداية بشكل تلقائي وغير رسمي، ولكن بمرور الوقت تصبح هذه الطقوس أكثر نظاما، وفي النهاية تؤدّي بشكل أكثر تعقيدا وتحتاج إلى أشخاص معينين (كمقيم الشعائر والقديس) لإمامة المصلين. في المسيحية على سبيل المثال، كان بولس يدعو الكنيسة في كورنثوس لأن تؤدي الشعائر بنظام وترتيب معين، فقال لهم "وليكن كل شيء بلياقة وبحسب ترتيب"[٢]، لأنه كان قد سمع عن بعض الفوضى في إقامة الشعائر. وهذا قد تطور إلى ما نراه الآن في قداس الكنيسة من شكل ونظام وترتيب. ولكن لعل أكثر هذه النظم تعقيدا ما نراه في الهندوسية البرهمانية في طقوس تقديم القرابين، حيث يوجد بها كم غير عادي من التعقيد والجمود في نمطها. كما تضفي الموسوعة على الشعائر الدينية وصفا آخر، وهو كونها نظام رمزي، لأن الرمز والشعيرة ينظر لها على أنها تجسيد داخلي للطبيعة المقدسة، والمطلق الذي لا يوصف وهو جزء لا يتجزأ من أي ديانة[٣].

---

(١) يلاحظ أن الموسوعة ساوت بين جميع الطقوس "العبادية"، الوثنية منها، كالذبح والرقص، والأسمى كإقامة الصلوات، والركوع والسجود. فالمقصد هنا هو "التعميم"، وإطلاق مصطلح "طقوس" على أي مظاهر للعبادة.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس: ١٤/ ٤٠. وقد أصاب التطور بالفعل شعائر الكنيسة، لأن المسيح عليه السلام لم يأمر المسيحيين بأداء شعائر معينة، ولم يقم أصلا كنيسة في حياته، بل بولس هو الذي بدأ بإقامة الكنائس، وتشريع الصلوات، وكذا الحال بالنسبة لليهود. وإلى يومنا هذا تختار كل كنيسة الصلوات التي تروقها، فلا يوجد أصل "مثل وجوب قراءة الفاتحة"، كما هو الحال في صلاة المسلمين.

(3) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): "**Religion**", 11/ pp. 7698-99.

ترفض بعض أشكال الديانات الشعيرة المنظمة، مثل "الزِن" البوذية، التي ترفض أداء شعيرة معينة ويستعاض عنها بتكرار اسم "أميدا" *Amida* ، وفي الهندوسية يُنقذ الشخص، حبه المخلص الذي يملأ القلب لإله معين، وهو احتجاج ضد شعائر البرهمانية المبالغ فيها، كما جاءت البروتستانتية الأصلية كصورة احتجاج على شعائر الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ودعوة إلى التحرر منها. والمعروف أن نظام العبادات في الإسلام، لم يتطور، ولم يضعه بشر، بل شرعه الله سبحانه وتعالى، وبيّنه النبي ﷺ في حياته للمسلمين، كاملا. كما أن إقامة الصلاة في **الإسلام** لا تحتاج إلى مقيم شعائر بهذا المفهوم الطبقي في المسيحية، أو في الهندوسية، أو البوذية على سبيل المثال، ولكن يؤم الصلاة من تنطبق عليه شروط الإمامة وتفصيلها في كتب الفقه.

و. الكتب المقدسة:

تقول الموسوعة، إنه في المجتمعات التي تقرأ وتكتب، تعد الكتابات المقدسة ذات أهمية كبرى، ففي المسيحية تسمى هذه الكتب المقدسة *scriptures*. والكتابات المقدسة بشكل عام تمثل الكلمات التي وردت عن الرجال المقدَّسين في الماضي، والأنبياء، والقديسين، ومؤسسي الديانات مثل موسى (عليه السلام)، وبوذا، والمسيح (عليه السلام)، ومحمد (ﷺ) و"جورو ناناك"[١] Guru Nanak. وهذا، فالكتب المقدسة لها أهمية كبرى لأنها مقالات الحق وتبين الطريق الصحيح لمن يؤمنون بها. أما في الجماعات البدائية، فعندهم تعاليم شفوية تؤدي نفس الغرض. وبعض هذه الكتب لا يُعرف صاحبها، مثل "الفيدا" الهندوسية التي لا يُعرف لها مؤلف، أو مصدر بشري، نقلت عن طريقه[٢].

ز. المجتمع المقدس:

فكرة الاجتماع بين أتباع ديانة معينة، توجد في كل الديانات مع اختلاف المفهوم والشكل. فالعبادات التي تؤدى، أو إقامة الشعائر في هذه الجماعات، هي أصلا عمل جماعي. وتقول موسوعة الأديان إنه في الديانات البدائية لا تكاد تنفك الجماعة عن القبيلة؛ أما في البوذية والهندوسية، فالمجتمع الديني لا يتعدى من هم في محيط المعبد المحلي ويقومون بأداء الصلوات معا. وقد قامت كل من البوذية والمسيحية بإقامة مثل هذه الجماعات في نظامها الكهنوتي، حيث اختار رجال ونساء أن يتركوا حياتهم الدنيوية، وينخرطوا في سلك الرهبنة. وربما لا يوجد ما يعرف بالأخوَّة المقدسة بين

---

(١) "جورو ناناك" هو أول آلهة السيخ العشرة، ويعتقدون في قداسته.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): **"Religion"**, 11/ pp. 7699.

لا يوجد أيضا كتاب لكل من الكونفوشيوسية، والتاوية، والشنتو، ولكنها كانت تدرس في إطار أنها وصايا لحكماء، كما أن تفسير الحقيقة يعتمد كثيرا على مستوى الفهم القلبي. وليس الفيدا فقط هي التي لا يعرف مؤلفها، بل الكتاب المقدس ذاته، بقسميه التوراة والإنجيل، لا يعرف أحد يقينا من كتبه. كما يختلف كتاب المسلمين، أي القرآن الكريم، عن الكتب الأخرى، أن نبيه ﷺ ليس هو من كتبه، بل هو وحي من عند الله. ولابد أن الكتاب المقدس، الحالي، فيه آثار من الكتاب الأصلي، ولكن الحديث هنا على من "دوَّنه"، فهو أمر مختلَف فيه إلى الآن.

المؤمنين[1] *holy fellowship* إلا في الإسلام والمسيحية، وبدرجة أقل في اليهودية. في أيام المسيحية الأولى تحدث بولس الرسول عن المجتمع المسيحي على أنه مجتمع عالمي لا يوجد به يهود وإغريق، ولا أحرار وعبيد، لأنهم جميعا متساوون في شكل جديد للبشرية يشبه المسيح[2].

ح. التجربة المقدسة:

المقصود بالتجربة المقدسة، هو "التجربة الروحية" التي يستشعرها المرء في إطار ديني محدد وواضح. والمقصود هنا هو التجارب التي قد تكون أقل من التجرية الصوفية، مثل تجربة الشعور بالذنب، والألم، والويل، في المكان المقدس، والشعوربالخشوع والتواضع أمام حضور معين يستشعره المرء، حيث يشعر بدرجة غير عادية من السعادة والسلام والأمن النفسي، أو الشعور بالسعادة عند الاستجابة لصلاة أو دعاء. وموسوعة الأديان "تعمم" هذه الفكرة على "الأديان" كلها، فتقول إنه يوجد لحظات كلاسيكية لنفس الظاهرة مثل سماع محمد (ﷺ) لصوت جبريل يطلب منه أن يقرأ؛ أو ما حدث لإشعياء حين رأى الرب مرفوعا في المعبد وأذياله تملأ الهيكل[3]، مما دعاه لأن ينادي بنبوته. أما "التجارب الصوفية"، فكل من مروا بها، وبخاصة في المسيحية والهندوسية والإسلام،

---

(١) هو ما يعرف باشتراك المؤمنين والقديسين في الأعمال، والصلوات، والحب والمعاناة، مثال ذلك ما جاء في: رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس: "وأما من جهة المواهب الروحية أيها الأخوة، فلست أريد أن تجهلوا" (١٢/ ١)؛ ورسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: "هكذا نحن الكثيرين: جسد واحد في المسيح، وأعضاء بعضا لبعض، كل واحد للآخر" (١٢/ ٥)/ أعمال الرسل: "وكانوا يواظبون على تعليم الرسل والشركة وكسر الخبز والصلوات...وكانوا كل يوم يواظبون في الهيكل بنفس واحدة. وإذا هم يكسرون الخبز في البيوت كانوا يتناولون الطعام بابتهاج وبساطة قلب، مسبحين لله .." (٢/ ٤٢-٤٧)/ رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس: "أن نقبل النعمة وشركةالخدمة التي للقديسين" (٨/٤)/ رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: "فليُرض كلُ واحد منا قريبَه للخير، لأجل البنيان" (١٥/ ١-٢). ويتسع مفهوم الأخوة في الإسلام ليشمل كل المسلمين في كل مكان وزمان. إلا أنه لا يوجد في الإسلام ما يعرف بالمجتمع المقدس، بصورته الكهنوتية. أما الأخوة فهي رباط الإيمان بين جميع المؤمنين، وليس بين "القديسين والمؤمنين" كما هو الحال في "الأخوة المقدسة"، في المسيحية. وما قاله بولس عن عالمية المسيحية، يخالف رسالة المسيح عليه السلام الذي بعث إلى بني إسرائيل خاصة.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): "**Religion**", 11/ 7699-7700.

(٣) سفر إشعياء: "في سنة وفاة عزّيا الملك، رأيت السيد جالسا على كرسي عال ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل": الإصحاح السادس/ ١.

أكدوا على أنها تختلف عن أي تجربة دينية أخرى(١).

* قضية المقارنة بين إشعياء والنبي ﷺ، تحدثت عنها أرمسترونج في أكثر من موضع، ربما لتوحي بأن "الوحي" كان نوعا من التجربة الروحية التي وصفها إشعياء.

والسؤال المطروح الآن هل سيستمر الدين بشكله التقليدي في العصر الحديث؟

تتنبأ موسوعة الأديان الأمريكية باختفاء كثير من الأشكال التقليدية للأديان، بل ربما ستتغير أديان كاملة أو تختفي. كما يبدو أنه بمجرد اختفاء شكل من أشكال الدين، تظهر غيرها لتحل محلها. ولكن حتى إن لم توجد فطرة التدين في البشر، فسيظل الإنسان متدين بشكل غير قابل للشفاء، إذا جاز التعبير، وسيبقى تطلعه اللاشعوري للبحث عن قيم وحقائق مطلقة، وهو الاسم الآخر للبحث عن الدين(٢). وقد حدث تباين كبير بين علماء الغرب حول تعريف "الدين"، بين من اتجه نحو "التعريف الوظيفي" أي التركيز على وظيفة الدين، ومن اتجه إلى "التعريف الذاتي" الذي يعرِّف خصائص الدين ذاته، ومن يتحدث عن "طبيعة الدين" كما فعل أوتو، وأخيرا ظهور عدد من النظريات التي تستبدل تعريف "الدين" باقتراح مجموعة من الصفات المختارة، بحيث تكفي أي مجموعة منها، لأن يطلق على "شيء ما" مصطلح "الدِّين"[3].

و هل يوجد مستقبل لكلمة الدين في العالم؟

يقترح بعض علماء الأديان أن تستبدل كلمة الدين بكلمة Faith "الاعتقاد"، أو بتعبير World view "النظرة الكلية للعالم"، أو حتى بكلمة "الثقافة" أو "الكيان الاجتماعي"(٤).

*** إعلان الأمم المتحدة عن "حرية اختيار العقيدة وتغييرها":**

يقول نص المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): **"Religion"**, 11/ 7700.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): **"Religion"**, 11/ 7700- 7701.

(٣) كما اقترح ويليام ألستون William Alston (١٩٢١- ٢٠٠٩) المتخصص في اللاهوت، عددا من الخصائص، ومنها الإيمان بكائنات فوق طبيعية (أو آلهة)، والتفرقة بين المقدس والدنيوي، والاشتمال على شعائر ودستور أخلاقي، وأي صورة لأداء صلوات للتواصل مع الإله (أو الآلهة)، وجود رؤية أو تصور للعالم ككل ومكان الفرد فيه، ووجود مجموعة من الناس ترتبط فيما بينها بهذه الخصائص أو غيرها. انظر:

Ibid., 11/ 7703- 7704

(4) Ibid., 11/ 7704- 7705.

عام ١٩٤٨: "إنه يحق لكل شخص حرية اختيار الفكر والدين، وهذا الحق يشمل أيضا حرية تغيير الدين أو الاعتقاد والقيام بممارسة شعائر دينه أو تدريسها سواء علنا أو بشكل خاص، بشكل فردي أو من خلال جماعة..". ويرى البعض أن هذا المفهوم نابع أساسا من الفكر الأوربي والأمريكي. أما الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان[1]، الصادر في ١٩٨١؛ فهو كما تقول الموسوعة، يعيد صياغة الحقوق ولكن حسب التعاليم الإسلامية (أي أنه لا يزال يحمل الخطاب الإسلامي التقليدي). ومن القضايا العملية التي اتضح فيها أثر هذا الخلاف حول تحديد مفهوم "للدين"، قضية منع ارتداء الحجاب في فرنسا، فهذا الأمر يعد فعلاً دينيا في فرنسا، ولا يعد فعلا دينيا في ألمانيا (أي لا يدخل في تعريف الدين)، وذلك لاختلاف الحالة القانونية للدين في البلدين[2].

والخلاصة أن أهم خصائص الدين في الفكر الغربي الحديث هي:

"الثنائية" بين المقدس والدنيوي، الحفاظ على الأعراف والتقاليد، اشتماله على الأسطورة والرمز، فكرة الخلاص، وجود أماكن مقدسة، الاجتماع المقدس، التجربة الروحية، الطقوس والشعائر الدينية، والكتب المقدسة. هذا إلى جانب الاهتمام بالقيم والأخلاق[3] باعتبار أنها تعبر عن مفهوم ديني. وأخيرا اقتراح تغيير كلمة الدين **Religion**، إلى **"الاعتقاد"**، أو **"النظرة الكلية للعالم"**، أو **"الثقافة"**، أو **"الكيان الاجتماعي"**.

---

(١) في مواده رقم ١٠، ١٢-١٤، و١٩.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): "**Religion**", 11/ 770٣- 7704.

وسيبقى هذا التدافع بين المسلمين وغير المسلمين، حول قضية "هي جوهرية" عند المسلم، أما في الغرب فالقضية "متاحة للحوار والنقاش"، لأن الدين لم يعد له ثوابت ولا أصول، بل "خصائص". ويوجد الآن في بلادنا "جمعيات لحقوق الإنسان" تدافع عن حقوق "البهائيين"، وغيرها تدافع عن حرية "الاعتقاد"، بمعنى فتح المجال للمسلم الذي يريد أن يبدل دينه، وليس فقط للمسيحي. ومن هنا، كان دفاع "الحقوقيين" عن الشاب "الأزهري" المسلم، الذي أنشأ مدونة على الانترنت، يزدري فيها الدين الإسلامي، عام ٢٠٠٧. ومن الأسباب التي قالها هذا الشاب لما قال، هو استماعه لبعض المحاضرات على شبكة الانترنت، تلقيها وفاء سلطان، العلمانية السورية المقيمة في أمريكا، وهي تهاجم الإسلام. كما أنه دأب على الاتصال بشباب غربي، يعتنق هذا الفكر الذي عرضناه حول "الدين"، وحرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد. فقد ظهرت مشكلة جديدة الآن، وهي "شبكة الانترنت" التي توجد عليها مواقع لكل المعتقدات، حتى للملحدين. ونحن بالفعل في حاجة إلى خطاب جديد، يوجه لمثل هذا الشباب، يرتكز على المنهج العلمي والموضوعي، بعيدا عن الخطاب الهجومي، أو الحماسي، الذي لا يجادل الرأي بالرأي؛ لأن الشباب يجد على الجانب الآخر حوارا مفتوحا لكل ما يقال، لعدم تمسكه بأي ثوابت أو أصول، وهو شيء يجذب اهتمام الشباب، الذي يقف حائرا بين دينه الذي تربى عليه، وبين من "يوهمه" بحرية الرأي.

(٣) إلى مثل هذا ذهب أيضا د. خالد أبو الفضل (العضو المسلم الوحيد- السابق- في لجنة الحريات الدينية بأمريكا) في كتابه "**سماحة الإسلام**" باللغة الإنجليزية، حيث يقول إن دخول الجنة لا يقتصر على المسلمين وحدهم، بل إن النصارى، واليهود، والصابئين وغيرهم، سيدخلون الجنة لأن "**الأخلاق**"، أو "**الإحسان والمعروف**" كما هو مذكور في القرآن، تعد من أهم العوامل التي سيجازى عليها الإنسان. انظر: *The Place of Tolerance in Islam* ص ١٣-٢٠.

المبحث الثاني
الأسطورة في الفكر الغربي وعلاقتها بنشأة الأديان .

المطلب الأول: مفهوم الأسطورة في الفكر الغربي وعلاقتها بدراسة الأديان:

للأسطورة أهمية محورية في تشكيل العقلية الغربية بشكل عام، وفي تحديد معنى الدين ومفهومه بشكل خاص، لذا خُصص هذا المبحث لتناول موضوع الأسطورة بالدراسة والتحليل.

١. التعريف الفلسفي للأسطورة:

• قامت عدة **معاجم فلسفية عربية** بتعريف الأسطورة، ومنها التعريفات التالية:

١. الأسطورة هي قصة خرافية تدور حول كائنات وهمية، وتكون الأحداث فيها رمزية[١].

٢. صياغة فكرة أو نظرية، صياغةً شعرية. فأفلاطون على سبيل المثال، يستخدم الأسطورة في المسائل الفلسفية الكبرى. فهو يصور المُثُل تصويرا أسطوريا سواء فيما يتصل بماهيتها أو بصلتها بعضها ببعض، أو بصلتها بالمحسوسات، أو فيما يتصل بالله[٢].

٣. الأسطورة هي قصة شعبية خرافية، تشخص القوى الطبيعية[٣].

٤. هي قصة رمزية يُقصد بها التعبير عن "الحقيقة" بأسلوب رمزي مثل أسطورة الكهف عند أفلاطون[٤].

٥. في اللغة، الأساطير هي أباطيل وأحاديث لا نظام لها. أما الأصل اليوناني للأسطورة *methos*، فيربط الأساطير بالفكر الميتافيزيقي، ومدارها مغامرات الأبطال وأفعال الآلهة معهم. والأساطير كالأحلام لغتها بدائية وأثرية ورمزية، ولها مظهر لغوي مريض، فاللغة منطقية وعقلية، بينما الأساطير عبارة عن أباطيل، ومن ثم فإنها بالنسبة

---

(١) مراد وهبة وآخرون: المعجم الفلسفي: ص ١٧.

(٢) السابق.

(٣) عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ١١٠.

(٤) السابق.

للغة مظهر من المظاهر المرضية. وقد رفضت الديانات الكتابية هذه الأساطير وحاربتها، وفي عصر العقل حاربت الفلسفة والعلم، الأساطير والدين معا، ثم عادت الأسطورة مادة للبحث في القرن التاسع عشر، لا بوجودها الذاتي، وإنما كبنية واقعية تؤسس للسلوك الإنساني. والأسطورة تجسيد للمعرفة يلتقي فيها اللوجوس *Logos* أو العقل، والميثوس*Methos* أي الخرافة. وانتصار العقل فيها باعتبار ما تضمه الأساطير من معان أخلاقية، وأما انتصار الخرافة فمن جهة أنها موضوع للتأمل الفلسفي. والأسطورة في مفردات القرآن الكريم هي "أساطير" الأولين، يعني أن رواجها كان في بداية التاريخ، وهو العصر المعروف باسم عصر الأساطير[1].

٦. علم الأساطير *Mythology*: هو مجموع الأساطير المتصلة بالآلهة والأبطال الأسطوريين عند شعب ما، وأشهرها مجموعة أساطير الشعب اليوناني[2]. وعلم الأساطير من العلوم الحديثة نسبيا، ولم يكن معروفا قبل القرن التاسع عشر[3].

الخلاصة، أن أهم **خصائص الأسطورة** كما صورتها المعاجم الفلسفية العربية هي:

١. أنها قصة خرافية شعبية، الأحداث فيها رمزية.

٢. أنها تشخص القوى الطبيعية وتتضمن كائنات وهمية.

٣. أن زمن الأسطورة خارج التاريخ، وأن عالمها غير واقعي.

٤. أن لغة الأسطورة لغة خاصة بها، وهي رمزية وبدائية وأثرية.

٥. أن الأسطورة اليونانية تدور أساسا حول الصراع بين البشر والآلهة.

٦. أنها قد يُعبَّر فيها عن "الحقيقة" بأسلوب رمزي مثل أسطورة الكهف عند أفلاطون.

٧. أن الديانات الكتابية رفضت هذه الأساطير، بل حاربتها، ولكنها عادت للظهور مرة أخرى فيما يعرف بعلم الأساطير *Mythology* في القرن التاسع عشر.

تدور الأسطورة غالبا حول صراع خيالي بين أبطال خرافيين وآلهة وهمية، تعرض تصور البشر لكيفية نشأة العالم، ولحظة الخلق الأولى. ومن هنا كان اعتبار الأسطورة

---

(١) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٥٩-٦٠ باختصار.

(٢) عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ١١٠.

(٣) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٥٩.

أحد مكونات الدين في الفكر الغربي الحديث، كما أن الرمز يعد لغة الأسطورة، ويقوم بدور أساسي في شرح موضوعها.

• **تعريف الأسطورة في الفكر الغربي الحديث:**

كلمة "الأسطورة" Myth مشتقة من اليونانية *Muthos* وتعني "الكلمة" أو "الحديث". وهي تقابل العقل *logos*، ومن الممكن أن تترجم الأخيرة أيضا إلى "الكلمة" ويكون المقصود بها تلك الكلمة التي تثير جدلا. وقد أشير إلى المسيح عليه السلام بلفظ *logos* (كلمة الله) كما جاء في إنجيل يوحنا، مما يوحي بأن الفاصل في المعنى بين كلمتي *logos* و*muthos* ليس بعيدا[1]. كلمة *muthos* فيما يتعلق بالأسطورة تحكي قصة ما عن الآلهة والبشر ذوي القوى الخارقة، فهي تدور حول الآلهة أو أي أحداث غير عادية تعود إلى بداية الأشياء مثل نشأة الكون، والتي تمثل موضوعا رئيسا في الأساطير. والأسطورة، هي أيضا تعبير عن المقدس *sacred* في كلمات، فهي تسجل حقائق وأحداث عن أصل العالم، أي تقوم بدور النموذج المجسد لكل من النشاط الإنساني، والمجتمع، والحكمة، والمعرفة. ولكن تختلف كلمات الأسطورة عن غيرها من الكلمات التي تعبر عن الفكر الإنساني؛ فالعصر الذي تنقلنا إليه الأسطورة يختلف تماما عن عصرنا، بل هو في الواقع خارج أي زمن تاريخي معروف للبشرية[2].

تقوم الأسطورة على أحد أشكال التعبير الديني الثلاثة: الحديث المقدس sacred

---

(١) في محاضرة لها بالقاهرة، أرجعت أرمسترونج تطرف الأصولية الدينية، إلى تحويل مفهوم "الميثوس" إلى "اللوجوس". فالأسطورة القديمة، كما قالت، كانت تجمع بين ثنائية "الميثوس" واللوجوس"، في صورة متوازنة، وكلاهما كان ضروريا للوصول إلى "الحقيقة". فاللوجوس كان يمثل الجانب المنطقي، والعملي، الذي يعين الناس على المضي في الحياة. أما "الميثوس"، فكان يمثل الجانب "الأخلاقي" و"العاطفي"، الذي يفتقده المنطق، وكلاهما ضروري للحياة الإنسانية. ولكن حين تغلب "اللوجوس" في الوقت الحالي، بمعنى "العلم والتكنولوجيا"، على "الميثوس"، افتقدنا التوازن بين الجانب العقلي، والجانب العاطفي في حياتنا. كما بدأ الأصوليون، يقومون بتحويل "الميثوس" الأخلاقي في الأسطورة، إلى "لوجوس" منطقي، ومن هنا نشأت خطورة الأصولية المتطرفة في الأديان الثلاثة؛ اليهودية والمسيحية والإسلام: من محاضرة بالجامعة الأمريكية في القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٦. والإسلام لا صلة له بهذا الأساطير الخرافية، بل قال عنها القرآن الكريم إنها "أساطير الأولين"؛ أي خرافات وأباطيل. ولكن القضية اللافتة للنظر، أن أرمسترونج، تريد أن تطبق منطق الماضي "السحيق"، على الحاضر. كما تريدنا أن نقرأ أصول ديننا، كما لو كنا نقرأ ملحمة شعرية أو أسطورية. ويمكن الرجوع إلى مقدمة كتابها (المترجَم) "معارك في سبيل الإله": ط١: دار سطور، ٢٠٠٠؛ حول قضية "الميثوس" و"اللوجوس" وعلاقتها بالأصولية.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed): **"Myth: An Overview"**, 9/6359-6360.

speech، والفعل المقدس sacred act، والمكان المقدس sacred places. ولـذا تكـون الأسطورة في أغلب الثقافات، مرتبطة مع الأماكن أو الأشـياء المقدسـة (الرمـوز)، والأفعال المقدسة (أي العبادات، القرابين، الاحتفالات..). الشيء الرئيس الذي يجذب انتباه العلماء في الأساطير هو "الوسيط" الذي تقـدم مـن خلالـه الأسـطورة، أي "الكلمات". فهم يتوقعون أن تقوم هذه الكلمات بتفسير "الحيـاة الدينيـة" الكاملـة لجماعة ما community ، خاصة من ناحية الشعائر والأشياء المقدسة التي لا تتحـدث بذاتها، ولا تعبر عن نفسها غالبا بصورة واضحة. على سبيل المثال، قد يكـون لمعبـد مركزي أو سارية مقدسة مدلول رئيسي في الحياة الدينية لمجتمع ما، ولكن الأسـطورة هي التي غالبا ما تشرح دوره المحوري في حياة الجماعة الدينية[١].

الخلاصة أن أهم **خصائص الأسطورة** التي رصدها الفكر الغربي الحديث هي:

١. الأسطورة *Muthos* تعني في اليونانية "الكلمة" أو "الحديث" وهي تقابل العقـل *logos*، وهذه الأخيرة قد تعني أيضا الكلمة التي تثير جدلا.

٢. موضوع الأسطورة هو الصراع بين الآلهة والبشر ذوي القوى الخارقـة، أو أي حدث غير عادي كنشأة الكون.

٣. الأسطورة تعد أيضا تعبيرا عن المقدس في كلمات، وتسجل حقائق عن أصـل العالم. وتقوم على صورة من صور التعبير الديني المرتبطة بالحديث أو الفعل أو المكـان المقدس.

٤. يظهر بوضوح الاهتمام الكبير بلغة الأسطورة الرمزية، ودور كلماتها في تفسير الممارسات الدينية للجماعات البشرية المختلفة.

يتضح من هذه المقارنة أنه في حين تركز المعاجم الفلسفية العربية على أن الأسطورة في جوهرها قصة خرافية رمزية، تعبر عن صراع قائم بين الآلهة والخوارق من البـشر، ترتبط بزمن وعالم غير واقعي، فإن الفكر الغربي الحديث يرى أن الأسـطورة تلعـب دورا محوريا في تفسير "تاريخ الأديان" والحياة الدينية. وقد كان موضوع نشأة الكون من المواضيع الأساسية في الأساطير اليونانية، ولكن الأسطورة الآن أصـبح لهـا دور يتعدى هذا. فهم يرون أن الكلمة في الأسطورة ذات أهمية "رمزية" بالغة، وتساهم في

---

(1) Ibid.: 9/ 6360.

إذا كان العلماء الغربيون سيعتمدون على الأساطير في شرح الدلالة التي يحملها معبد مركزي في حياة جماعة مـا، إذن يمكننا أن نتوقع أن تصبح قصة بناء الكعبة المشرفة وأهميتها في حياة المسلمين من الأساطير التي ولى عهـدها، فربما كانت رمزا لشيء مقدس في الماضي ثم انتهت ولم يبق منها إلا التاريخ! ومن هنا تبرز خطورة استخدام هـذا المنهج في دراسة الأديان، وكما سنرى في الصفحات التالية، فإن بعض المفكرين العرب بدأوا في تفـسير قـصص القرآن الكريم على أنه أساطير استنادا إلى هذا المنهج.

تفسير الكثير من الشعائر والأماكن المقدسة، في عبادات الجماعات المختلفة، خاصة البدائية، في حين أن د. الحفني يرى أن لغة الأسطورة لغة بدائية ومريضة لأنها تعبر عن أباطيل.

٢. استخدام لغة الأساطير في الطقوس الدينية:

تعد أسطورة الخلق أو نشأة الكون *cosmogony*/ creation myth؛ الأسطورة الرئيسية في كل الثقافات والتقاليد الدينية، حسب الرؤية الغربية للأساطير. ورغم أنها تُحكى أحيانا بلُغة قديمة تختلف عن اللهجات الدارجة؛ إلا أن استخدام لغات الأساطير القديمة شائع في الطقوس الدينية، في أماكن كثيرة من العالم. على سبيل المثال تُستخدم اللغة اللاتينية في الطقوس الدينية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية، كما استخدمت لغة الطقوس "السلافونية" في الكنيسة الأرثوذكسية، وكذا اللغة السنسيكريتية في الهندوسية، كما استخدمت اللغة السومرية Sumerian في بابل القديمة لقرون عديدة بعد أن توقف استخدام اللغة ذاتها. وعلى الرغم من أنه لا يمكن تعميم هذا الأمر على كل أديان العالم، إلا أن استخدام اللغات القديمة يعد من سمات الأسطورة، ويوحي بأهمية هذا التراث وضرورة المحافظة عليه(1).

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Myth: An Overview", 9/6363.**

لم يذكر المحرر في معرض حديثه عن لغات الأساطير القديمة ، **اللغة العربية** كلغة طقوس وشعائر وأساطير في الإسلام كما في الأديان الأخرى، لأن اللغة العربية لغة حية. ورغم أن لغة القرآن معجزة في ذاتها، إلا أن هذا لم يكن حائلا بين المسلمين من أهل اللغة وبين فهم كتاب الله في أي فترة من فترات تاريخهم الطويل، كما أن القرآن الكريم يُتلى في الصلاة باللغة التي أنزل بها. أما بالنسبة للغة اللاتينية المستخدمة في طقوس الكنيسة الكاثوليكية فإنها ليست لغة الإنجيل الأصلية، فالكتاب المقدس ترجم من العبرية والآرامية (بالنسبة للعهد القديم أو التوراة)، ومن اليونانية القديمة إلى اللاتينية (بالنسبة للعهد الجديد أو الإنجيل) ثم إلى الإنجليزية. فاللغة اللاتينية، والتي في الواقع تقتصر الآن على الدراسات الأدبية واللغات المقارنة والدراسات التاريخية، لا يتعد استخدامها جدران الكنائس، وحتى من يحضرون الصلوات لا يفهمون ما يقال فيها. وفيما يتعلق **بالسنسكريتية** فهي لغة الطقوس والشعائر الدينية الهندوسية في المقام الأول، وهي واحدة من اثنتين وعشرين لغة رسمية في الهند، ولكن لا يتعد المتحدثون بها ٥٠،٠٠٠ شخص. وكانت في الماضي لا يعرفها إلا البرهمانيين أو وعَّاظ الطبقة العليا، وهم لا يزالون يعتبرونها لغتهم الأم (انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Sanskrit). وقد يقول قائل: ألا يقتصر استخدام اللغة العربية على المساجد في البلاد الإسلامية التي لا تتحدث العربية؟ هذا صحيح، ولكن اللغة في ذاتها ليست لغة ميتة و لم تكن أبدا لغة خاصة بإقامة الشعائر والطقوس، كما أن معاني القرآن الكريم المترجمة إلى العديد من لغات العالم يستطيع المسلمون قراءتها بلغاتهم وفهم معانيها، فقضية اختصاص لغة بعينها لأداء الشعائر لا تنطبق على الإسلام. وإذا كان المحرر يعد قصة خلق العالم من الأساطير الرمزية في الكتاب المقدس أو في الهندوسية، فإنها من الحقائق المذكورة في القرآن الكريم، و ليست رمزية كما قد يدعي البعض.

٣. الأسطورة في اليهودية والمسيحية من المنظور الغربي:

أ. الأسطـــورة في التـــوراة:

تعليقا على **قصة الخلق** في سفر التكوين، والتي تنص على أن الله خلق الـــضوء في اليوم الأول للخلق، ولكن لم يتم خلق الشمس والقمر والأجرام الـــسماوية الأخـــرى حتى اليوم الرابع؛ يقول محرر موسوعة الأديان إن هذا قول غير منطقي إذا افترضـــنا أن الضوء كان نابعا من الشمس أو القمر. ويرى المحرر أنه من غير المنطقي أيضا، ما ترويه القصة عن أنه في اليوم السادس أعطى الله العشب الأخضر إلى الوحوش وطيور السماء والزواحف ولكل المخلوقات الحية ليكون لها طعاما. فهذا القول يناقض ما هو معروف من عادات الطعام المعروفة بالنسبة للوحوش. لذا يراها الكثيرون في الغرب، غير مقنعة، بل ومناقضة للمنطق الطبيعي في الحياة. إلا أن أحبار اليهود يـــرون أن هـــذا الـــضوء المخلوق في اليوم الأول ليس ضوء الشمس العادي الذي نراه، ولكنه كان ضوءا يتيح لك أن ترى العالم في لمحة من أوله لآخره، وبما أن الرب بحكمته يعلم شر الإنسان فقد أخفى عنه هذا الضوء غير الطبيعي، ولن يبينه له حتى يأتي العالم الجديد[1].

* وما قاله الأحبار هو **تفسير رمزي** يناسب عدم منطقية القصة المرويـــة في ســـفر التكوين؛ والتي يصفها عدد من المفكرين الغربيين، ومنهم أرمسترونج، بأنها "**أسطورة الخلق**" في التوراة. فالقصة غير منطقية من ناحية ترتيب الخلق ونوعية الطعـــام المقـــدم للوحوش، كما أنها تناقض في تفاصيلها كل النظريات العلمية الحديثة حـــول خلـــق العالم. كما يعكس تفسير الأحبار للمقصود "بالضوء"، هذا الصراع الدائم بين اليهود والربّ، كما يزعمون. أما القرآن الكريم، فقد عرض قصة الخلق في صورة محـــددة لا تحتمل اللجوء إلى مثل هذه التأويلات. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّـــذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ...﴾[2].

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Myth: An Overview", 9/6364.**

(٢) انظر سورة فصلت: الآيات: ٩-١٢. ولتفاصيل أكثر حول المقارنة المنهجية "لقصة الخلق" بين التوراة والقرآن الكريم؛ راجع: موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم.

ب. الأسطورة في المسيحية:

للأسطورة الوثنية دورها أيضا في الديانة المسيحية[1]، من المنظور الغربي؛ بدءا من شجرة عيد الميلاد، إلى القصص المتعلق ببعض القديسين[2]، إلى عقائد المسيحية ذاتها. فعبادة الرجل الإله الذي يموت ثم يقوم من قبره ويصعد إلى السماء، ويكون موته من أجل خلاص البشر من خطاياهم، ذُكرت في عدد من الأساطير، قبل ميلاد عيسى عليه السلام بآلاف السنين. فهي قصة أوزيريس Osiris في مصر الفرعونية، وهي قصة ديونيسَسْ Dionysus في الأساطير الإغريقية، وأدونيس في سوريا، وميثراس في فارس. فكثير من تفاصيل حياة المسيح عليه السلام كما وردت في الأناجيل (الحالية)، ورد ذكرها في هذه الأساطير، مثل كونه ابن الإله، والميلاد من عذراء في كهف، والقيام من القبر، والتعميد، وشفاء المرضى، وموته من أجل خلاص البشر، وحتى تاريخ ميلاده المختلف عليه بين الخامس والعشرين من ديسمبر عند الكاثوليك، والسادس من يناير عند الأقباط الأرثوذكس. فقد ورد أن ميلاد ميثراس وأدونيس كان في الخامس والعشرين من ديسمبر، في حين أن ميلاد أوزيريس من العذراء إيزيس كان في السادس من يناير. أما عن آلام المسيح فوق الصليب ومحاكمته الأخيرة، فهي تشبه إلى حد كبير قصة محاكمة الإله "بعل" عند البابليين، وإعدامه وقيامه من الموت مع مطلع الربيع وصعوده إلى السماء[3].

ج. هل توجد الأسطورة في الإسلام؟

اتجهت الكتابات الغربية للبحث عن الأساطير في قصص الجاهلية، قبل الإسلام، وفي التراث الأدبي العربي؛ وذلك حين لم يجدوا أثرا لهذه الأساطير في المصادر الإسلامية. فتحدثوا عن قصص الشياطين والجن التي كانت منتشرة في الجاهلية، وقصة المصباح

---

(١) المقصود بالطبع ليس الديانة المسيحية الموحى بها من عند الله، بل المقصود ما ورد عن النصارى في الأناجيل.

(٢) مثل القديس فالنتين St. Valentine الذي ارتبط اسمه بما يعرف بعيد الحب في الغرب، وللأسف، منها انتقل لبلادنا الإسلامية، دون وعي بالخلفية التاريخية للموضوع.

(3) انظر: http://ourworld.compuserve.com/homepages/dp5/christian.htm

http://realmagick.com/articles/51/1551.html

وانظر أيضا: د/أحمد شلبي: المسيحية: ط ١٠، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣، ص ١٥١-١٥٩ باختصار؛ د/مصطفى شاهين: النصرانية: دار الاعتصام: دون ذكر السنة، ص٢١٥-٢٢٢.

السحري والبساط الطائر، وغيرها من قصص ألف ليلة وليلة. و لكن كل ذلك يعد من التراث الأدبي، أو مجازا "قصصا أسطورية"، وقطعا لا علاقة لها بالإسلام. وقد أشارت أرمسترونج، لأساطير، لم يعرفها العرب أنفسهم، مثل قولها إن العرب كانوا يجمعون الجمرات من "المزدلفة"؛ أي موطن "إله الرعد". كما قالت إن الطواف نشأ في الأصل من أجل "استجلاب الأمطار" في فصل الشتاء[1]. ومفهوم الأساطير بهذه الصورة الفلسفية المعقدة، لم يعرفه العرب قبل الإسلام.

* * *

المطلب الثاني: مناهج دراسة الأساطير في الغرب:

١. المناهج الإغريقية في تفسير الأساطير:

اتبع مفكرو اليونان ثلاثة مناهج لدراسة الأسطورة؛ **المنهج الأول: هو التفسير المجازي** لاستخلاص المعنى المقصود من الأسطورة. فحسب هذا المنهج، لا يتم تفسير نص الأسطورة حرفيا، ولا ينظر له على أنه حدث بالفعل، ولكن على أنه يُمثّل في صورة شعرية حقيقة ما وراءه. مثال ذلك ما ورد في ملحمة هوميروس، "الإلياذة والأوديسة"، والتي لا تعني أن الآلهة تدخلت بشخصها في الحرب التي صنعتها الملحمة الشعرية، ولكنها ترمز إلى الصراع الإنساني الداخلي بين الخير والشر. وممن استخدموا المجاز في تفسير الأسطورة هيرقليطس Heracleitus (٥٤٠-٤٨٠ ق.م.)، وبارمنيدس Parmenides (ولد ٥١٥ ق.م.)، وأفلاطون Plato (٤٢٩-٣٤٧ ق.م.)[2].

المنهج الثاني: هو التفسير العقلي أو المنطقي الذي اتبعه بعض الفلاسفة لتفسير الأساطير الكلاسيكية مثل أكسينوفان (أو زينوفَنيز باللاتينية)[3] Xenophanes (٥٧٠

---

(١) انظر: الفصل الخامس.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): "Myth: An Overveiw", 9/ 6365.

(٣) فيلسوف إغريقي، أطلق عليه الإسلاميون اسم "أكسنوفانس". هاجم آلهة اليونان المتعددة، ورفض تصوير الآلهة في صورة البشر. قال بإله واحد، يحرك كل الأشياء بقوة تفكيره، وكان يرى أن المعرفة الحقة هي لله وحده. راجع: د/عبدالمنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ط ٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩، ١/ ١٧٦. رفض أكسينوفان حكايات الأساطير، بمنطق عقلي، فقال إنه لا يمكن أن يوصف الإله بهذه الصفات المخزية. ثم وضع تصوره الخاص للإله، ووصفه بالصفات التي يجب أن يتحلى بها، وقال إن "الإله الحق" أعظم من كل الآلهة اليونانية، وهو إله مجرَّد وليس مجسَّما، لا يتغير ولا يتحرك بل يبقى في نفس المكان، وهو حاضر في كل وقت، حتى إن بعض فلاسفة الغرب يرون أن أكسينوفان كان من أوائل الموحدين الذين ذكرهم علم فلسفة الأديان في الغرب. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Xenophanes

http://www.philosophypathways.com/essays/thorpe3.html

ق.م. — ٤٨٠ ق.م.). انتقد أكسينوفان كثيرا من الأفكار الإغريقية خاصة ما يـــرتبط منها بالاعتقاد بالبانثيون الإغريقيPantheon (مجمع الآلهة)[1]، كما رفض تجـــسيد، أو تشخيص الآلهة anthropomorphic gods، وخلع الصفات البشرية عليها. وكان رأيه أن الذي رسَّخ فكرة الآلهة، هم الشعراء والكتاب الذين روجوا لفكرة البـــانثيون متعـــدد الآلهة في **"أساطيرهم"**، إلا أنهم وصفوها بأوصاف مخزية، بل بأسوأ ما يمكن أن يوصف به البشر مثل السرقة والخيانة والخداع والكذب، وهو مـــا لا يتفـــق مـــع مفهـــوم الألوهية[2].

المنهج الثالث لتفسير الأسطورة: هو منهج "الأوهيميرية" Euhemerism نسبة إلى نظرية أوهيميروسEuhemerus (٣٤٠-٢٦٠ ق.م.)[3]. تقول هذه النظرية أن الآلهـــة كانوا أشخاصا عاشوا بالفعل في زمن سابق، وبعد موتهم عظمهم الناس بـــسبب مـــا

---

(١) يشير البانثيون في الأصل إلى مجمع الآلهة في الحضارة الإغريقية. كما يعني أن لكل معتقد وثني، مجموعة مـــن الآلهة خاصة به، تقيم في مثل هذا المعبد، أو البانثيون. وقد شبهت أرمسترونج الكعبة، قبل الإسلام، بالبانثيون.

(2) http://en.wikipedia.org/wiki/Xenophanes

ذكر عالم اللاهوت الأمريكي صموئيل ثورب Thorpe أن أكسينوفان كان يقول إن هذا الإله **"هو الواحد"**، فهو ليس مثل هذه الآلهة، بل يرى ويفكر ويسمع بصورة كلية، فهو إله سام، وسميع وبصير، ويفكر، ويخلق، ولا يتغير، وهو أعظم من كل الكائنات، **ولم يولد ولم يُخلق من أي شيء أو أي شخص آخر**، لذا فهو قديم. انظر:

http://www.philosophypathways.com/essays/thorpe3.html

ولم تكن مزاعم المسيحية عن ميلاد الإله، قد ظهرت في ذلك الوقت، فيبدو أن قول أكسينوفان "إن الإله لم يولد ولم يخلق من أي شيء"، كان تعقيبا "فطريا" على "ميلاد" الآلهة في الأساطير اليونانية.

(٣) النظرية الأوهيميرية هي القائلة بأن آلهة الأساطير ليسوا سوى أبطال آدميين عاشوا في الواقع، ثم ضخم النـــاس سيرتهم بعد موتهم بالتدريج حتى صارت أسطورة، وقلبوهم آلهة. انظر : د/الحفني: المعجم الـــشامل لمـــصطلحات الفلسفة: ص ١٣٤، وعبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ٦٠. وأوهيميروس هو القائـــل أيـــضا بـــأن الأساطير الدينية تعبير منحرف عن أحداث تاريخية. انظر: مراد وهبة وآخرون: المعجم الفلسفي: ص ٢٥٦. ومـــا قاله أوهيميروس عن الآلهة، يطابق ما ورد في القرآن الكريم عن الآلهة التي عبدها قوم نوح عليه السلام، قال تعالى: **﴿وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾** [سورة نوح: الآية ٢٣]. وقد ورد في صحيح البخاري في تفسير هذه الآية، عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما: " صارت الأوثان التي كانت في قوم نوح في العرب بعدُ، أما **ود**: فكانت لكلب بدومة الجندل، وأما **سواع**: فكانت لهذيل، وأما **يغوث**: فكانـــت لمراد، ثم لبني غطيف بالجوف عند سبأ، وأما **يعوق**: فكانت لهمدان، وأما **نسر**: فكانت لحمير، لآل ذي الكـــلاع، أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالـــسهم الـــتي كـــانوا يجلسون أنصابا، وسموها بأسمائهم، ففعلوا، فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك، وتنسَّخ العلم عُبدت". البخاري: كتاب التفسير: باب "ودا ولا سواعا..": فتح الباري: حديث رقم: ٤٩٢٠، ٥٣٥/٨.

قدموه للبشرية[1]. ولكن هذه النظرية، نظرت إليها الدراسات المسيحية اللاهوتية بشكل مختلف؛ ففي حين نظر العالم الكلاسيكي القديم إلى هؤلاء الآلهة على أنهم رجال عبدهم الناس بعد موتهم، لإنجازاتهم البارزة؛ نظر علماء اللاهوت المسيحيون في العصور الوسطى إلى آلهة العالم القديم على أنهم رجال خلدهم الناس بسبب أعمالهم الشريرة ومعاصيهم الكثيرة. وأرجع علماء الأساطير هذه النظرة الجديدة، إلى أن العلماء المسيحيين أصبحوا يفرقون بين الديانة الحقيقية والديانة الزائفة، فهم يرون أن معرفتهم بالله والإيمان به هي المعرفة الوحيدة الحقيقية الصحيحة، وأن عقائد غيرهم باطلة ووثنية، فهذه الآلهة ليست إلا كائنات شيطانية[2].

٢. الدراسات الحديثة لتفسير الأساطير:

أ. أهم الدراسات في القرن الثامن عشر:

يمثل القرن الثامن عشر الحقبة الجديدة لدراسة الأساطير دراسة حديثة. كان فريدريك شلايرماخر[3] Schleiermacher يرى أن "المقدَّس" لا يمكن لمسه؛ لذا فهو يتمثل في الأساطير، مما يعني أنه تمثيل تاريخي للقوى غير الطبيعية. أما فريدريك شيلنج[4] Schelling فقد فسر الأسطورة على أنها نظام رمزي من الأفكار، ولها تركيبها القبَلي[5] a priori، وهو ضروري لفهم منطقها[6]. خلال الفترة الرومانسية تمت كتابة العديد من الأعمال الأكاديمية التي تربط بين الأسطورة والرمز، ومن أهمها

---

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): "**Myth: An Overview**", 9/ 6365.

(2) Ibid: 9/ 6366.

(٣) شلايرماخر (١٧٦٨- ١٨٣٤) هو عالم لاهوت وفيلسوف ألماني اشتهر لمحاولته الفريدة في التوفيق بين الانتقاد الذي وُجِّه للبروتستانتية في عصر التنوير وبين المذهب التقليدي البروتستانتي الأرثوذكسي، وله دراساته العديدة حول الفكر المسيحي. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Schleiermacher

(٤) شيلنج (١٧٧٥- ١٨٥٤) هو فيلسوف ألماني، ويُعَد النقطة الفاصلة في تطور الفلسفة "المثالية" الألمانية German Idealism. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Wilhelm_Joseph_Schelling

(٥) قبلي A Priori أي من قبل. والمعرفة القبَلية هي معرفة بالأسباب والعلل؛ والحكم القبَلي هو الذي يصدر عن علم بالعلة طالما أنها متقدمة على المعلول؛ والمعنى القبلي هو المعنى الفطري؛ والاستدلال القبَلي هو الذي يقوم على قواعد العقل كالدليل الأنطولوجي على وجود الله. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٦٤١.

(6) *Encyclopedia of Philosophy*: (Edwards, Paul, ed. in chief), New York: The Macmillan Company, 1967, 7/ 308.

الدراسات التي قام بها كارل مولر Karl Muller[1]، عن تفسير الأسطورة بالرمز[2].

ولكن تعد محاولة الفيلسوف الإيطالي جيوفاني باتيستا فيكو[3] Giovanni Battista Vico لتفسير الأساطير، هي أول محاولة جادة لمعالجة الأسطورة معتمدا على فكرة التطور، وذلك قبل أن يتحدث عنها داروين. وكان فيكو يرى أن كل فترة تاريخية لها وحدتها وصفاتها الحضارية، فقد تميز "عصر الآلهة"، أو "العصر المقدس"، بتجمع البشر في عائلات تركزت حياتهم حول الدين والزواج ودفن الموتى. تبع هذا العصر الأول، "عصر الأبطال" *age of heroes* حيث نشأت فيه الدول الأرستقراطية، وسادت الإقطاعية، وفكرة "المثل الأعلى". أما المرحلة الثالثة أو "عصر الإنسان"، فهي المرحلة التي بدأ فيها العصر الجمهوري الديمقراطي. وعن أهمية الأسطورة في "عصر الآلهة"، يقول فيكو إنها ليست "حكايات خرافية" أو مجرد إشارات مجازية أو رمزية، بل يرى أنه في هذه المراحل الأولى المبكرة من حياة الإنسان، كان كلٌّ من "الشعر" و"الأسطورة" يعبر عن الحكمة البشرية، فلا يمكننا أن نتعرف على القيم الدينية والحياة الاجتماعية والقانونية لهذه الفترة التاريخية إلا عن طريق دراسة الأساطير[4].

---

(١) كارل مولر (١٧٩٧ – ١٨٤٠) هو عالم وفيلسوف ألماني قدم دراسات حديثة عن الأساطير الإغريقية. انظر:
http://en.wikipedia.org/wiki/Karl_Otfried_M%C3%BCller

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): "Myth: An Overview", 9/ 6366.

(٣) جيوفاني باتيستا فيكو (١٦٦٨- ١٧٤٤) هو فيلسوف ومؤرخ إيطالي، وكان يقول إن الحضارات تتطور في مراحل تتكرر على مدى العصور وهي: مرحلة المقدس، ثم مرحلة الأبطال ثم مرحلة البشر، ولكل منها سماته السياسية والاجتماعية واللغوية المميزة له. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Giambattista_Vico

(4) *Encyclopedia of Philosophy,* 8/ 249-250.

يرى ميرسيا إيلياد (١٩٠٧-١٩٨٦)، أن عادات البشر هي في الأصل تعبير عن معتقداتهم في الآلهة، لذا فإن الشامان (الكهنة) في الديانات البدائية، حين يكونون في حالة من الذهول *trance*، يقومون بتقليد أصوات الحيوانات. فهم بذلك يقومون بإعادة تصوير الأحداث التي حدثت في الماضي، أي استعادة لحالة الإنسان البدائية الصافية، إلى جانب أنه نوع من التواصل مع الحيوانات التي عاش معها في سلام في هذه الحقبة الأولى. من هذا يستنبط إيلياد أن الشامانية shamanism هي جزء من التقاليد الدينية الأصلية للإنسان، والتي تمتد من الأساطير الأفريقية البدائية وحتى اللاهوت المسيحي. (يقصد إيلياد أن الشامان أو الكهنة يعدون من السمات العامة في كل الأديان). فإيلياد نقل الأسطورة من كونها تخص مجتمعا محليا بعينه، إلى الربط بينها وبين كل الأديان الإنسانية.
انظر: *Encyclopedia of Philosophy:* 5/ 437.

* الخلاصة أن أهم دراسات القرن الثامن عشر قالت عن الأسطورة:

إنها تمثيل تاريخي للقوى غير الطبيعية؛ أو أنها نظام رمزي من الأفكار؛ أو قالت بضرورة تفسير الأسطورة بالرمز؛ أو أنها في الواقع تفصح عن القيم الدينية والحياة الاجتماعية والقانونية لهذه الفترة التاريخية التي ظهرت فيها.

ب. أهم الدراسات في القرن التاسع عشر:

قام العالم الألماني ماكس مولر[1] Max Müller، بتطبيق الدراسات اللغوية التحليلية على دراسة الأساطير، ليجد لها تفسيرا أكثر منطقية. كان مولر يرى أن الشمس في أطوارها المختلفة كانت هي المصدر الرئيسي للأسطورة القديمة، ولكن هذه الأساطير لم تقتصر على تشخيص الشمس، والفجر، والشفق، وغيرها من الظواهر الطبيعية؛ بل كان فيها نظيرًا ميتافيزيقيًا يربط بين الفكر الإنساني واللغة الإنسانية. فالأسماء التي أعطاها الناس لهذه الظواهر، فُهمت خطأ فيما بعد على أنها أسماء كائنات مقدسة[2].

ظهر المذهب التطوري في القرن التاسع عشر، فبدأ تفسير الأساطير "**بنظرة تطورية**". فقد تحدث داروين في كتابه الذائع الصيت *"On the Origin of Species"*[3]، عن نظرية التطور في الخلق، والتي كان لها أثر كبير فيما بعد على كل الدراسات الاجتماعية، والإنسانية، والدينية، بل وحتى اللغوية والنفسية. إضافة إلى ذلك فقد تطورت دراسة الأساطير بظهور عدد من العلوم "الحديثة" التي ظهرت في عصر التنوير، مثل علم الأعراق والأجناس ethnology، وعلم الحفريات archaeology، وعلم دراسة الحضارات القديمة ancient civilizations ولغاتها[4]. ظهر أيضا عدد من التفسيرات النفسية للأسطورة، مثل "نظرية اللاوعي الجمعي"، التي طرحها كارل يونج[5] Jung،

---

(١) هو العالم الألماني ماكس مولر (١٨٢٣- ١٩٠٠) صاحب نظرية "المذهب الطبيعي" في نشأة الأديان والتي عرضها في كتابه "الأساطير المقارنة" *Comparative Mythology*. كان اهتمامه منصب على الدراسات الاستشراقية، خاصة "الحضارة الهندية"، وأديانها وكتبها المقدسة، إلى جانب مقارنة الأديان. كما درس اللغات الفارسية، والعربية والسنسيكريتية. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Max_M%C3%BCller

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Myth: An Overview"**, 9/ 6234.

(3) http://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Darwin#Religious_views

(4) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Myth: An Overview"**, 9/ 6367.

(٥) كارل يونج (١٨٧٥- ١٩٦١) هو عالم النفس السويسري، ورائد علم النفس التحليلي في العصر الحديث. رد ظاهرة التدين إلى ما أطلق عليه "اللاوعي الجمعي". وقال إن الأنماط السائدة في حياة الناس، مثل شخصيات الأساطير، تنبع من اللاوعي الجماعي للجماعات البشرية، أي محصلة ما في اللاوعي عندهم مجتمعين، وهذا يعطيهم الإيحاء النفسي للاعتقاد **في وجود الإله**. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Carl_Jung

الذي قال إن الأساطير تعكس فكر "اللاوعي الجمعي" للبشرية، وذلك لتشابه القصص الذي تتناوله الأساطير[1].

ج. أهم الدراسات الحديثة:

مرت الدراسات المتعلقة بتفسير الأساطير، بفترة من التجاهل، بوصفها خرافات تتناقض مع العلم، في بداية القرن الماضي. ولكنها عادت لدائرة الضوء في النصف الثاني من القرن العشرين باعتبارها من المكونات الأساسية للأديان. وكان لكل من العالِمَين؛ ميرسيا إيلياد وجوزيف كامبل Campbel Joseph، تحديدا، بصمتهما الواضحة في إعادة إحياء علم الأساطير، وتفسير الأسطورة بمناهج جديدة. كان ميرسيا إيلياد من أشد المهتمين بدراسة الأساطير القديمة، خاصة في إطار عادات وتقاليد، ومعتقدات القبائل البدائية، وكان تفسيره للمقدس، والتجلي الإلهي، من أهم الإسهامات التي أضافها لدراسة الأساطير في القرن العشرين. وقد سارت أرمسترونج على خطى هذه المنظومة، وأضافت إليها، كما سيتبين من خلال هذه الدراسة. أما أشهر علماء الأساطير على الإطلاق، في القرن العشرين، فهو جوزيف كامبل، عالم الأديان الذي قام باستكشاف أساطير البشر القديمة، وقام بربطها مع تلك التي لا تزال موجودة إلى الآن في بعض المجتمعات[2].

* الخلاصة، أن علم الأساطير، يعد الآن من المناهج الرئيسة لدراسة تاريخ الأديان في الغرب، وقد انتقل إلى عدد من الباحثين في العالم العربي، كما سيأتي الحديث عنها في الفصل الثاني[3].

* * *

(1) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Myth: An Overview"**, 9/ 6367- 68.

(٢) جوزيف كامبل (١٩٠٤– ١٩٨٧) هو من أشعر علماء الأساطير في القرن العشرين. انظر:

Encyclopedia of Religion (2nd ed.): **"Campbell Joseph"**, 3/ 1378-1379.

(٣) مثل "فراس السَّوَّاح" مؤرخ الأديان السوري، الذي قال – صراحة– إن العديد من القصص القرآني ينتمي إلى الأساطير القديمة، قدمها القرآن في صيغة تختلف عن التي وردت في الكتب السماوية الأخرى. انظر: فراس السَوَّاح: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: ط ١٣، دمشق: دار علاء الدين، سورية، ٢٠٠٢، ص ١١.

المبحث الثالث

مفهوم الرمز وأهميته في دراسة الأديان في الفكر الغربي

يعتبر الرمز؛ سواء بمدلوله المادي أو اللغوي، مكونا رئيسيا في منظومة الفكر الغربي بشكل عام؛ الديني وغير الديني. وقد عرفت الرموز المادية في اليهودية منذ عدة قرون، ومنها على سبيل المثال؛ "شمعدان المينوراه"، الذي يرمز لأيام الخلق الستة، أو للكواكب السبعة. كما أن "الصليب" في المسيحية، يعد من أشهر الرموز، فيرمز للفداء، أو لمكابدة الألم من أجل البِر. أما الرمز، من الناحية اللغوية، فيعد أصلا من أصول تفسير الكتاب المقدس، وهو ما يعرف بمنهج "الهرمنيوطيقا". وتأويل المفاهيم بصورة رمزية، يؤدي حتما إلى مغالطات كبيرة فيما يخص شرائع الدين الإسلامي، كما رأينا في قضية تصنيف "حجاب المرأة" على أنه رمز، في المشكلة التي أثيرت في فرنسا حول رفض السماح للمسلمات بارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية. وقد حاولت أرمسترونج استخدام "الرمز" في "شرح" بعض آيات القرآن الكريم، وذلك في آيات سورة القدر، وفي آية "النور"، من سورة النور، ولكن جانبها الصواب فيما ذهبت إليه[1].

المطلب الأول: مفهوم الرمز بين الفكر العربي والفكر الغربي:

١. الرمز في المعاجم العربية:

تعَرِّف المعاجم الفلسفية العربية "الرمز" بتعريفات متقاربة؛ تدور حول أنه "علامة" أو "شيء" يرمز لشيء آخر. والرمز في اللغة هو العلامة والإشارة، يدل بها الرامز على المرموز. أما عن معناه الاصطلاحي؛ فمن المعاجم ما عرَّفه على أنه "ما دل على غيره دلالة معانٍ مجردة على أمور حسية"[2]، ومنها ما يعرِّفه بأنه "الموضوع أو التعبير أو

---

(١) انظر: الفصل السادس.

(٢) د. الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٣٨٤. من أمثلة ذلك، دلالة الأعداد على الأشياء، ودلالة أمور حسية على معان مجردة كدلالة الثعلب على المكر والخداع، ودلالة الكلب على الوفاء. انظر: السابق: ص ٣٨٤. و"الرمزية"، هيّ حركة فنية وأدبية ظهرت في فرنسا سنة ١٨٨٥، كما أنها كفلسفة تعارض الواقعية، والانطباعية؛ وهي أيضاً مذهب من يقول إن العقل البشري لا يدرك إلا الرموز. والرمزية لها دلالة اجتماعية حين تعبر عن انتماء فكري أو مهني بعينه، مثل الشارات التي يستخدمها الأطباء، أو رجال الشرطة والقضاء وغيرهم؛ إلى جانب الزي الخاص الذي يرتديه بعض رجال الدين *"المسيحي"*، والذي يميزهم ويعبر عن طبقاتهم المختلفة داخل الكنيسة. السابق: ص ٣٨٥. ورغم أن الدكتور الحفني لم يخص رجال الدين المسيحي في عبارته السابقة بارتداء زي معين (بل قال: بعض رجال الدين)، إلا أني أضفت هذا التخصيص إلى مقولته، لأن رجال الدين الإسلامي، أو بمعنى أصح علماء الإسلام، لا زي محدد لهم. وإن كان الزي الأزهري، زي متعارف عليه عند بعض العلماء وله= =تقديره وهيبته، ولكنه غير ملزم. كما أن الإسلام لا يعرف رجال الدين بهذا المعنى الكنسي، ولا طبقات فيه، بل

النشاط الاستجابي الذي يحل محل غيره ويصبح بديلا ممثلا له"، وهو أيضا "علامة اصطلاحية تُستخدم استخداما مطّردا لتمثل مجموعة من الأشياء أو نوعا من أنواع العلاقات"[١]. والرمز؛ هو أيضا "كل علامة اتخذت للدلالة على شيء آخر، ومن هنا كانت الرموز أكثر من أن تحصى"[٢]. فهذه التعريفات تدور حول أن الرمز "علامة اصطلاحية"، وضعت للدلالة على شيء أو أشياء أخرى، يشير إليها الرمز، ولكنه ليس مقصودا في ذاته، وهذا ينصب بصورة أساسية على الرمز المادي. وقد يكون الرمز "لغويا"، فيكون تعبيرا يحل محل غيره من الألفاظ، فهو كالسابق لا يدل على ذاته بل يدل على شيء آخر، ويصبح بديلا عنه.

٢. تاريخية الرمز في الفكر الغربي:

أ. المعنى الاصطلاحي لكلمة الرمز:

كلمة الرمز في الإنجليزية symbol مشتقة من اليونانية *symbolom*؛ فقديما، كانت العادة في اليونان أن تقسم قطعة من الصلصل المحروق بين عدد من الأفراد في مجموعة ما، وكان الغرض منها هو التأكد من هوية الشخص حين اجتماعهم مرة أخرى، وذلك بوضع قطع الصلصال بجوار بعضها البعض. ثم استخدم الرمز فيما بعد للدلالة على شيء آخر غير الرمز ذاته، سواء لوجود شبه بينهما أو بسبب تواضع من استخدموه للدلالة على هذا الشيء[٣]. ولكن الدراسات التاريخية تقول إن الرمز في حياة البشر أقدم من الحضارة اليونانية، فقد استخدمه الإنسان الأول، كما هو واضح من النقوش التي وجدت على جدران الكهوف، كلوحة الثور البري الذي يخترقه سهم، يرمز بذلك إلى رغبته في الصيد، أو صورة يد بشرية بأصابعها الخمسة، تبدو وكأنها ملطخة بالدماء[٤].

هي مكانة علمية لها قدرها واحترامها، أيا كان زي العالم.

(١) مراد وهبه وآخرون: المعجم الفلسفي: ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ١٦٧.

(3) Vries, Ad de: *Dictionary of Symbols and Imagery:* 3rd rev. ed., Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1981, p. 5.

(٤) كما هو معروف في الثقافة الشعبية المصرية، على سبيل المثال، إشارة لدرء حسد الحاسدين. ولأن ثقافة الرمز وتفسيره أصيلة في الفكر الغربي، فقد استُغرق كثير من العلماء الأوربيين في محاولات لبيان الرمز المقصود من هذه اللوحات البدائية على جدران الكهوف، فمنهم من قال إنها ترمز للصيد، ومنهم من قال إنها كانت ترمز لنوع من أنواع السحر يمارسونه للاستعانة به على صيد الحيوان، حتى إن بعضهم قال إن هذه اللوحات الجدارية كانت تمثل رمزا دينيا وأسطوريا في الحضارات المختلفة. انظر:

رموز الكهوف البدائية http://www.classzone.com/net_explorations/U1/U1_article4.cfm

ب. الصلة بين الرمز والأسطورة:

عرف الفراعنة في مصر ما يُعرف بمفتاح الحياة، ويعود تاريخه إلى حوالي ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد، وكان يرتبط بأمحتب، طبيب عائلة فرعون، وبعد وفاته اعتبر أمحتب إله الطب أو الشفاء في مصر. ولذا تستخدم بعض شركات الأدوية هذه العلامة حتى الآن، كرمز للشفاء. وقد فسر بعض العلماء الغربيون هذا المفتاح على أنه كان رمزا للحياة المستقبلية، أو الحياة الأخرى بعد الموت[1]. وتكثر الرموز في الحضارات القديمة، كالبابلية، والفرعونية، والآشورية، والحضارة الهندية؛ كما يكثر استعمال الرمز في ديانات شعوب شرق آسيا وطقوسهم، سواء أكانت صورًا أو أشياء مادية، ولذا تحظي ثقافات هذه الشعوب باهتمام العلماء الغربيين[2].

ويلاحظ أن معظم الحضارات التي عرفت الرمز قديما أو حديثا؛ كحضارات شرق آسيا، والحضارات الشرقية القديمة، في بلاد الرافدين وفارس والشام؛ هي في الأصل الحضارات التي ارتبطت بالأساطير كمكون أساسي من مكوناتها الثقافية. لذا فالرمز والأسطورة، دائما متلازمان في الفكر الغربي. وقد استخدم الرمز في ثقافات الشعوب قديما، في الإشارة إلى "المقدس"؛ فالرمز هنا يشير إلى حقيقة علوية غير ملموسة، يعجز الإنسان عن تفسيرها أو الوصول إلي حقائقها، فيعطي لها أشكالا ملموسة[3]. الخلاصة أن الرمز في ذاته شيء مادي ولكنه يشير إلى شيء مجرد، وإن كان من الصعب في كثير من الأحيان فهم المقصود من الرمز، خاصة في الرموز الدينية القديمة، التي يصعب ردها إلى مدلول واحد[4].

ج. أشهر الرموز في العصر الحديث:

من أشهر الرموز التي عُرفت في تاريخ الديانات، "النجمة السداسية"، التي تعرف الآن بنجمة داود. وتقول الدراسات التاريخية إن ظهورها تأخر حوالي ٣٠٠٠ سنة عن

---

(1) *Dictionary of symbols and Imagery:* p. 438.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Symbols and symbolism"**, 13/ 8906.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 13/8912.

"النجمة الخماسية"[١]، والتي كانت تعد رمزا للمَلَكية اليهودية في العصورالقديمة، بل وأنها كانت تستعمل كختم رئيسي لمدينة القدس. أما النجمة السداسية، فالأرجح أنها لم تستعمل كرمز للديانة اليهودية إلا منذ حوالي مائتي عام فقط، فلا يوجد أي إشارة لها في التراث اليهودي القديم. ويشير هذا الرمز عند اليهود إلى عدة أشياء؛ فيقال إنها ترمز إلى الأيام الستة للخلق، أو للجهات الستة، التي يحمي فيها الحكم الإلهي شعبه، أي بني إسرائيل؛ وهذا يعني ضمان الحماية الكاملة لهم. وهم يقصدون بذلك أن رعاية الله كانت محيطة بهم منذ تاريخهم الأول، وأثناء تفرقهم في الشتات، ثم في فترة "الهولوكوست" وحتى الآن[٢].

وربما من أشهر الرموز في العصر الحديث، بعد النجمة السداسية المعروفة، شارة "النازية" أو ما يعرف الآن "بالصليب المعقوف"، والتي جعلها هتلر رمزا قوميا لألمانيا في الحرب العالمية الثانية. والواقع أن هذه العلامة قديمة، ولها جذور دينية، فقد استخدمت فعليا حوالي ١٠٠ ق.م. في الهند، واليابان، والصين، وكانت ترتبط أساسا بالديانة البوذية[٣].

---

(١) تمثل النجمة الخماسية "البنتاجون"، رمزا عند من يسمون بعبدة الشيطان، والتي يقلدهم فيها بعض الشباب المسلم، دون أن يدرك خلفية هذه الأفكار، كما حدث مع قضية عبدة الشيطان التي أثيرت في التسعينات في مصر. بل والأغرب أن "**البهائيين**" يستخدمون شكلا من أشكالها كرمز، وتعرف عندهم باسم "**الهيكل**"، ويقال إن "الباب" هو أول من استخدمها، ولكل من الباب وبهاء الله مؤلفات تأخذ شكلا خماسيا. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Pentagram#cite_note-altreligion_pentagram-13

(٢) بدأ استخدام هذه النجمة السداسية لتزيين المعابد اليهودية في حوالي القرن الثامن عشر، إلى أن استخدم مؤسسو الحركة الصهيونية عام ١٨٩٧ نجمة سداسية زرقاء كشعار لهم. وقد وضعت دولة إسرائيل هذه النجمة على رايتها كرمز لها، لارتباطها بالحركة الصهيونية. كما ألزم الحزبُ النازي اليهودَ عام ١٩٣٨، كما يقال، بارتداء نجمة سداسية صفراء لتمييز اليهود عن غيرهم، ليسهل التعرف عليهم أثناء المحرقة اليهودية، أو ما أطلق عليه، "الهولوكوست". انظر: *Dictionary of symbols and Imagery:* p. 300- 301

تاريخ النجمة السداسية http://en.wikipedia.org/wiki/Star_of_David#Shield_form

(٣) كان هذا الصليب المعقوف يعرف باسم *swastika* في البوذية والهندوسية على حد سواء، كرمز يجلب الحظ. أما ما يعرف بآثار أقدام بوذا، فهي ترمز للحضور الجسدي لبوذا، حيث يقال إنه قبل موته ترك آثار قدميه على حجر كتذكرة لوجوده على الأرض. وفي قصة أخرى، يقال أن بوذا الرضيع مشي سبع خطوات بعد مولده ليرمز إلى سيطرته الرمزية على العالم، هذا، رغم أنها فعليا ليست لبوذا، لظهورها كرمزٍ في قرون متأخرة. كما أن تماثيل بوذا في هيئاتها المختلفة، لم تظهر حتى القرن الأول الميلادي. وفي البوذية يوجد كمٌ هائل من الرموز؛ منها زهرة اللوتس التي ترمز للنقاء الذهني، والسمكة الذهبية التي ترمز للحماية التامة للبشر من الأذى. انظر:

الرموز في البوذية http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist_symbolism

http://www.buddhastatues.org/symbol_of_buddhist.htm

المطلب الثاني: مفهوم الرمز الديني:

١. الرمزية في الطقوس الدينية:

إلى جانب حديثها عن "الرمزية" في القرآن الكريم، أضفت أرمسترونج صفة "الرمزية"، على بعض شعائر الإسلام، مثل "الطواف" حول الكعبة، والذي ربطت أيضا بينه وبين الأساطير السومرية. وقد عُرفت الرمزية في بعض "طقوس" اليهودية والمسيحية، ولكن لم تعرف "الرمزية" أبدا في "**شعائر**" (وليس طقوس) الإسلام بهذا المفهوم.

أ. بعض الطقوس الرمزية في اليهودية:

يوجد في اليهودية بعض الطقوس الدينية، مثل **إضاءة الشموع** مساء الجمعة، في بداية العطلة الأسبوعية؛ وفي ليلة السبت أثناء أداء شعيرة ***havadalah*** أو صلاة انتهاء السبت وإعلان بداية أسبوع جديد. فإضاءة الشموع ترمز عندهم إلى الحياة وتجدد الأمل. إضافة إلى ذلك، فإن وجود مذبح الشموع في الحائط الجنوبي الشرقي، هو في ذاته إشارة إلى النور الدائم في المعبد، كما يشير إلى وجود الرب[١]. ومن أقدم الرموز اليهودية، "**شمعدان المينوراه**" السباعي الشهير[٢]. وهذا الشمعدان السباعي يعد سرًا من أسرار اليهود التي يحرصون على كتمانها، وهو الذي تتخذ منه دولة إسرائيل شعارًا رسميا لها[٣]. كما تتخذ القبّالاه الحلولية من شمعدان المينوراه رمزًا لبعض معتقداتها

---

(١) سوزان السعيد يوسف: المعتقدات الشعبية حول الاضرحة اليهودية: ط١: عين للدراسات والأبحاث الإنسانية والاجتماعية: ١٩٩٧م، ص ١٦٨. وانظر: الشموع في اليهودية: http://en.wikipedia.org/wiki/Candle

(٢) كلمة "مينوراه" menorah هي كلمة عبرية تعني "الشمعدان"، وهي من كلمة "نير" العبرية، ومعناها "نور". وتستخدم عبارة "شمعدان المينوراه" للإشارة لهذا الشمعدان الذي يوجد في كثير من المعابد اليهودية ومنازل أعضاء الجماعات اليهودية. يعود شمعدان "المينوراه" إلى الشمعدان الذهبي ذي الفروع السبعة الذي كان يُوضع داخل خيمة الاجتماع، كما كان في هيكل سليمان عشرة شمعدانات ذهبية. انظر: د. عبد الوهاب المسيري، رحمه الله: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد: ط ١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩، ٥/٢٢٠. يتكون هذا الشمعدان من ثلاثة أفرع؛ كل فرع على هيئة زهرة اللوز ومقسم بدوره إلى ثلاثة براعم، إلى جانب القائم الرئيسي. لتفاصيل هيئة شمعدان: انظر: سفر الخروج:٢٥/ ٣١-٤٠. وانظر:

http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?letter=S&artid=1207

(3) http://jhom.com/topics/seven/menorah.html

وللمزيد حول الرموز اليهودية، ومعانيها مثل "شمعدان المينوراه"، و"خيمة الاجتماع" [تعرض لها سفر الخروج بالتفصيل: الإصحاحين: ٢٦، ٢٧]، والأطعمة الرمزية؛ انظر: سوزان السعيد يوسف: المعتقدات الشعبية حول الاضرحة اليهودية: دراسة عن يعقوب أبي حصيرة بمحافظة البحيرة: ص ١٦٧- ١٦٨؛ موسوعة اليهود واليهودية: ٥/٢٢٠. وانظر الموسوعة اليهودية:

http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?letter=S&artid=1207

الصوفية، فالزيت الذي يضاء به هو التوراة والضوء هو الشخيناه (الحضور الإلهي)، والفتيلة هي جماعة يسرائيل[١].

ب. بعض الطقوس الرمزية في المسيحية:

يوجد أيضا عدد من الرموز في المسيحية، ولكن هذه الرموز عرضة للتغيير، ويدخلها عنصر "التطور" على مر العصور. فما يكون رمزا دينيا في عصر ما، قد لا يعد رمزا في وقت آخر، ويفقد قيمته أو عمله. وأهمية الرمز في "الثقافة الدينية" المسيحية، أنه يوضح جزءا من الحقيقة، التي يصعب فهمها دون الرمز[٢]. وقد بدأ بعض العلماء في تفسير عدد من طقوس المسيحية تفسيرا رمزيا؛ فطقوس التعميد على سبيل المثال، تُفسر بأنها ترمز إلى ميلاد حياة جديدة في المسيحية. فحين يتم تغطيس الطفل في الماء المقدس، فهذا يرمز لميلاد جديد ويُعطى الطفل اسما جديد، ويلف في رداء أبيض؛ كل هذا يرمز إلى ميلاد جديد. كما يرمز التعميد إلى الطهارة من الذنوب واتحاد المؤمن مع المسيح في موته، وقد يرمز إلى الموت والبعث في المسيح. ويقول المسيحيون إن التعميد جاء بأمر من المسيح نفسه ﷺ للحواريين كما جاء في سفر متى: " فاذهبوا وتلمذوا جميع الامم وعمدوهم باسم الاب و الابن و الروح القدس"[٣]، ولكن التعميد كان يُجرى في القرون الأولى، للأساقفة ورؤساء الكنائس فقط[٤].

ومن الرموز "الطقسية" الهامة في المسيحية، تناول "القربان المقدس" في الكنيسة، حيث يرمز الخبز والخمر إلى الجسد الممزق والدم المسفوح، مما يرمز بالتالي لموت المسيح الذي سينقذ من يتناول الخبز والخمر، كما يعتقدون. وفي هذا أيضا خلاف بين البروتستانت الذين يرون أنه طقس رمزي، يرمز للخلاص، في حين يرى غيرهم من

---

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: جـ ٥/ ٢٢٠.

(2) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"symbols and symbolism"**, 13/ 8913.

(٣) إنجيل متى: ٢٨/ ١٩.

(4) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): **"Baptism"**, 2/781.

وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه..". رواه البخاري في كتاب "الجنائز": باب "إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه". فتح الباري: حديث رقم: ١٣٥٨، ٣/ ٢٦٠.

الرومان الكاثوليك والأرثوذكس أن هذه الطقوس حقيقة، وأنها تمنح المتناول الخلاص[1].

*وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشعائر في الإسلام، وليس "الطقوس" كما يطلق عليها في الأديان الأخرى، هي "عبادات" أمرنا الله تعالى بها، سواء عرفنا الحكمة منها أم لم نعرفها. فكل ما تعبدنا به الله تبارك وتعالى ورد في القرآن والسنة، والمسلم يؤديه طاعة لله، ولا خلاف بين المسلمين على أصولها، كما أنها ليست عرضة للتطوير، ولا للتغيير، ولا يُعبر عنها أبدا "بالرمز"، فهذه الثقافة غريبة على شعائر الإسلام.

٢. الرمز في الكتاب المقدس:

أ. الإشارة إلى عيسى عليه السلام:

نشر عالم اللاهوت ميلتون تيري Milton Terry كتابا في عام ١٨٩٠م، يعد مرجعا أساسيا في مناهج تفسير اللاهوت، عنوانه "الهيرمنيوطيقا في الكتاب المقدس" *Biblical Hermeneutics*. وقد أفرد تيري فصولا عديدة عن الرمزية في الكتاب المقدس، نذكر نماذج منها لتتضح الصورة، ولتتبين الخلفية الفكرية وراء محاولة أرمسترونج إسقاط هذا النوع من التفسير على القرآن الكريم. يرى "ميلتون تيري" أن هذا التفسير الرمزي ينطبق على كثير من أفعال الأنبياء في الكتاب المقدس.على سبيل المثال، ورد في سفر "العدد" قصة تتعلق بخروج بني إسرائيل من مصر، ولكنهم قالوا كلاما أغضب الله تعالى؛ "تكلم الشعب على الله وعلى موسى قائلين لماذا أصعدتمانا من مصر لنموت في البرية لأنه لا خبز ولا ماء، وقد كرهت أنفسنا الطعام السخيف"[2]. فأرسل الرب

---

(١) يقال إن سرّ القربان المقدس، يكمن في تحول الخبز والنبيذ إلى جسد ودم المسيح في القداس الإلهي، وبذلك يتناول المصلي جسد ودم المسيح في صورة الخمر والخبز، وينعم الرب بقدرته، على من يتناولون سر القربان المقدس بالاتحاد مع المسيح، ومن ثم الخلاص. وفي المسيحية رموز أخرى مثل الشموع التي تمثل عندهم نور الإله؛ تحديدا نور المسيح، وغالبا ما توضع على المذبح، كما يضيء المسيحيون شموع النذر أثناء الصلوات. كما أن الحمامة ترمز إلى روح القدس، ويرمز "الحمل" إلى تضحية المسيح. انظر: الرمز في المسيحية:

http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_symbolism#cite_note-ce-15

ويعد الصليب من أكثر الرموز استخداما في المسيحية، ويرمز في معتقداتهم إلى "الألم من أجل البر"، وإلى انتشار الخلاص في العالم كله، كما يقال إن الصلبان الصغيرة الحجم ترمز لانتشار العقيدة المسيحية في الاتجاهات الأربعة.

انظر: *Dictionary of symbols and Imagery:* p. 142.

(٢) سفر العدد: ٢١/ ٥.

عليهم الحيات المحرقة، فلدغت الشعب ومات قوم كثر منهم، ولكنهم اعترفوا بخطئهم، فدعا موسى ربه ليرفع عنهم الحيات، "فقال الرب لموسى: إصنع لك حية محرقة وضعها على راية، فكل من لدغ ونظر إليها يحيا. فصنع موسى حية من نحاس ووضعها على الراية فكان متى لدغت حية إنسانا ونظر إلى حية النحاس يحيا"[1]. يعقب تيري على هذه الرواية بقوله إن هذه الحية النحاسية التي رفعها موسى عليه السلام في البرية، كانت ترمز إلى "عيسى عليه السلام الذي سيُرفع على الصليب". كما جاء في إنجيل يوحنا: "وكما رفع موسى الحية في البرية هكذا ينبغي أن يرفع ابن الإنسان. لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية"[2].

ب. الإشارة إلى الثالوث:

وينطبق هذا التفسير الرمزي أيضا، حسب رأي تيري، على قصة بقاء نبي الله يونس عليه السلام في بطن الحوت ثلاثة أيام؛ فيقول إن القصة ترمز إلى دفن عيسى عليه السلام ثم قيامته من الموت بعد ثلاثة أيام، كما أنها إشارة رمزية إلى "هذا الجيل الشرير" من الفريسيين الذين طالبوا المسيح عليه السلام بآية، ولكنهم طلبوا ذلك بمكر، فرفض المسيح أن يقدم لهم آية إلا آية يونان النبي عليه السلام[3]. ".. لأنه كما كان يونان في بطن الحوت ثلاثة أيام وثلاث ليال هكذا يكون ابن الإنسان في قلب الأرض ثلاثة أيام وثلاث ليال"[4]، وغيرها كثير من الأمثلة التي أوردها المؤلف[5]، ويتضح فيها اتجاه تأويل الرموز نحو

---

(١) سفر العدد: ٢١/ ٨-٩.

(٢) إنجيل يوحنا: ٣/ ١٤-١٥. انظر:

Milton S. Terry: *Biblical Hermeneutics*: New York: Eaton & Mains; Cincinnati, Curts & Jennings, 1890, p. 251.

(٣) نعت الفريسيون عيسى عليه السلام بأنه رئيس الشياطين حين أخرج شيطانا من أخرس مجنون، فتكلم الأخرس، حسب رواية الإنجيل، "أما الفريسيون فقالوا برئيس الشياطين يخرج الشياطين" [متى: ٩/ ٣٤]، وهذا حسب تفسير القمص تادرس يعقوب ملطي من كنيسة الشهيد مار جرجس: من تفسير وتأملات الآباء الأولين: (نشر عام ١٩٨٢): انظر: http://www.rabelmagd.com/vb/others/Tafser/Abona_Tadros/ALL_Mathew.htm

(٤) إنجيل متى: ١٢/ ٣٩-٤٠.

(٥) انظر على سبيل المثال: إشعياء: ٢٠/ ٢-٤، حيث يُروى أن إشعياء مشى عاريا وحافي القدمين لمدة ثلاث سنوات، في إشارة رمزية إلى المعاملة التي سيلقاها المصريون والأثيوبيون حين يسبيهما آشور. وانظر: زكريا: ٦/ ٩-١٥، عن رؤيا يهوشع حيث يتوج يهوشع بإكليل من فضة وذهب، ويتوج معه القادمون من السبي، والرمز هو الإشارة بالإكليل إلى السيد المسيح عليه السلام بعد قيامته، حيث تكللت به الكنيسة ويتكلل المسيح فيها داخليا، كما يقولون؛ وانظر: إرميا: ١٨/ ١-٦؛ وحزقيال: الإصحاح ٤، الإصحاح ٥. ولتفسير معاني الإصحاحات المشار إليها، انظر موقع تفسير القمص تادرس يعقوب ملطي:

http://www.rabelmagd.com/vb/others/Tafser/Abona_Tadros/index.html

البشارة بالمسيح عليه السلام[1].

ج. رمزية الرقم "ثلاثة" عند اليهود:

يوجد أيضا في التوراة، كما يقول المؤلف، رموز كثيرة تتعلق بالعدد "ثلاثة". فنجد ثلاثي "آباء بني إسرائيل" إبراهيم وإسحاق ويعقوب، عليهم السلام، "ثم قال له أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب"[2]؛ والرجال الثلاثة (أو الملائكة) الذي أتوا للقاء إبراهيم عليه السلام "فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه. فلما نظر ركض لاستقبالهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض"[3].

د. الرمزية في أسماء المدن:

كما يوجد الرمز أيضا في أسماء المدن في الكتاب المقدس؛ فاسم القرية "**إريئيل**" في سفر إشعياء ترمز إلى "**مدينة القدس**"، حسب التأويل اليهودي: "ويل لأريئيل لأريئيل قرية نزل عليها داود، زيدوا سنة على سنة لتدر الأعياد"[4].

هـ. رمزية الشريعة اليهودية عند "النصارى" في رأي البابا شنودة:

للبابا شنودة الثالث بعض التأويلات الرمزية، حول أوامر الشريعة اليهودية، والتي يرى أنها ستخرجنا من دائرة "الحرف" إلى "الروح" ومن دائرة "الرمز" إلى "المرموز إليه". على سبيل المثال: قال أحد أتباع "الأدفنتست السبتيين"[5]، إن الناموس أمر بحفظ السبت، فلم لا يحفظه المسيحيون؟ يرد البابا على هذا بقوله إن "العهد القديم" أمر أيضا بتقديم ذبائح حيوانية عن كل خطيئة وإثم، فمن يقدمها الآن؟ وهل يقدمونها في هيكل أورشليم، أم أنهم يضطرون لكسر الناموس في هذه القضية؟ وهل يحفظون أشهر الصيام التي وردت في سفر زكريا (٨/ ١٩)؟ وهل يحفظون عيد المظال وعيد

---

(1) *Biblical Hermeneutics:* p. 250.

(٢) سفر الخروج: ٣/ ٦.

(٣) التكوين: ١٨/٢. وانظر أيضا: سفر التكوين: "هؤلاء الثلاثة هم بنو نوح ومن هؤلاء تشعبت كل الأرض" [٩/ ١٩]، والإشارة إلى أبناء نوح عليه السلام الثلاثة؛ سام وحام ويافث. انظر: *Biblical Hermeneutics:* p. 289. وللمزيد حول رمزية الأعداد في اليهودية؛ انظر: *Biblical Hermeneutics:* pp. 289 -294.

(٤) سفر أشعياء: ٢٩/١. انظر: *Biblical Hermeneutics:* p. 299-300.

(٥) طائفة "الأدفنتست السبتيين"، هي طائفة مسيحية، ولكن الكنيسة تعدهم من الهراطقة، ولهم طائفة صغيرة في مصر. ومعنى اسم الطائفة: "مجيئيو اليوم السابع"، وقد بدأت في أمريكا عام ١٨٣١، ودخلوا إلى مصر عام ١٩٣٢، تحت مظلة العمل الاجتماعي التطوعي، حسب قول الأنبا بيشوي مطران دمياط وكفر الشيخ ودير القديسة دميانة. وهم يؤمنون بقرب المجيء الثاني للمسيح، ويحفظون السبت كيوم راحة الرب وليس الأحد. انظر:
http://198.62.75.1/www1/ofm/1god/pensieri/chi-sono-avvenisti.htm

الحصاد وغيرها من الأعياد التي وردت في سفر اللاويين (٢٣)؟ وغيرها من الطقوس التي عدها البابا من الوصايا التي لا يحفظها أحد من المسيحيين الآن. لذا يفسر البابا عدم حفظ السبت عند المسيحيين بقوله: "إن بعض الوصايا أعطيت لنا في العهد القديم، لكي نفهمها بمفهوم روحي جديد في العهد الجديد"(١).

مثال لذلك، حين يقول بولس الرسول: "إذًا إن كنتم قد مُتُّم مع المسيح عن أركان العالم، فلماذا كأنكم عائشون في العالم تفرض عليكم فرائض. لا تمس ولا تذق ولا تجس"(٢). يقول البابا شنوده إن المقصود هنا، أن بعض هذه الوصايا كانت "مجرد ظل للأمور العتيدة"(٣)، فقد جاء في نفس الإصحاح "فلا يحكم عليكم أحد في أكل أو شرب أو من جهة عيد أو هلال أو سبت، التي هي ظل الامور العتيدة وأما الجسد فللمسيح"(٤). لذلك، فإن حكم السبت بمعناه الحرفي قد انتهى، كما يقول البابا. وقد قال بولس الرسول: "فلا يحكم عليكم أحد في أكل أو شرب أو من جهة عيد أو هلال او سبت"(٥). فالسبت هو من الوصايا التي هي "ظل للأمورالعتيدة"، أي التي كانت رمزًا وتغيرت إلى المرموز إليه، أي الأحد، فهذه وصية صريحة من بولس الرسول بعدم جفظ السبت حرفيا، والتحول منه إلى يوم "الأحد"(٦).

ويؤكد القمص تادرس ملطي "رمزية" العديد من الطقوس التي وردت في العهد القديم، فيقول: "إن الطقوس اليهودية من أكل وشرب وأعياد معينة وهلال وسبت؛

---

(١) البابا شنودة الثالث: سنوات مع أسئلة الناس: أسئلة لاهوتية وعقائدية: ط ٤: دون ذكر الناشر، ١٩٩٠، ، حـ ٢/ ٣٩. نسخة إلكترونية على موقع المكتبة القبطية: مكتبة "كتب البابا شنودة":
http://copticlibrary.t35.com/43/1.htm

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي: ٢/ ٢٠-٢١.

(٣) سنوات مع أسئلة الناس: حـ ٢/ ٣٩- ٤٠. http://copticlibrary.t35.com/43/1.htm

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي: ٢/ ١٦-١٧.

(٥) كولوسي: ٢/ ١٦.

(٦) ولكن إذا كان كلام الله لا يزول، "السماء والأرض تزولان ولكن كلامي لا يزول" [متى ٢٤/ ٣٥]، فكيف يمكن تبديل وصاياه؟ يقول البابا إن السبت لا يزال محفوظا بمعناه الروحي، لأن كلمة "**سبت**" تعني "راحة"، ووصية حفظ هذه الراحة الأسبوعية كيوم للرب، مازالت وصية قائمة، لأنهم يستريحون في يوم الرب الحقيقي الذي هو يوم "**الأحد**". ومعنى استراح هنا، أي استراح من تقديم "الخلاص بدمه في يوم الجمعة"، حيث دفع ثمن الخطيئة بموته على الصليب (حسب ادعاء النصارى)، ولكن بقي الموت. فحتى لا يبقى شبحا يرعب النصارى، فقد أراحهم الرب منه في "يوم الأحد بقيامته وانتصاره على الموت". فيجب أن يأخذ المسيحي من الناموس "روحه" وليس "حرفيته"، كما يقول البابا. فكما جاء في رسالة بولس لأهل كورنثوس الثانية: "لأن الحرف يقتل ولكن الروح يحيي" [٣/٦]. انظر: سنوات مع أسئلة الناس: ٢/ ٤٠ -٤١. وفي هذا الجزء إشارة إلى العديد من الأحداث التاريخية التي عدها بولس من الرموز: مثل الختان، وعبور أطفال بني إسرائيل البحر على ظهور آبائهم، فهذا يرمز للخلاص والمعمودية، أي دخول الإنسان في الحياة المسيحية بتعميده.

هذه جميعها رموز تشير إلى عمل السيد المسيح الخلاصي، وإذ أكمل السيد هذه الرموز، انتهت مهمتها." فهذه في رأيه من الظلال اليهودية الحرفية، ولا عودة لها "مادمنا نتمم ما ورد في الناموس بالروح، إذ صار المسيح هو جوهر خلاصنا وكفايتنا، هو محررنا من عبودية الحرف". وحتى الأطعمة التي حرمتها شريعة اليهود لكونها نجسة، يقول القمص ملطي إنها نجسة، ليس في مادتها، بل في رموزها[1]. فالشريعة اليهودية ليست إلا إشارات رمزية لأمور كانت "حرفية" ولكن بالاتحاد مع المسيح ومشاركته في آلامه وموته، تحققت المصالحة المرجوة، فالشركة في قيامته هي اتحاد مع كل أمجاد شخصه[2].

* يتضح من هذا المثال، أن "الرمزية" هي من أصول تفسير الأحداث والشرائع التي جاءت في العهد القديم، بصفة خاصة، بل وأن المسيحية بذلك لا تأخذ بالشريعة اليهودية في جل وصاياها التي يعدونها مجرد "ظل للأمور العتيدة"، التي لا يجب أن تؤخذ حرفيا، بل تؤول بصورة رمزية. ويبدو أن بولس هو أول من أدخل هذا المفهوم –أي التأويل- إلى المسيحية، حتى يؤول كل الأحداث التي تتعلق بتاريخ الأنبياء، والشرائع اليهودية على أنها كانت ترمز للخلاص على يد المسيح. فهم لذلك يفهمون هذه الوصايا "بمفهوم روحي جديد". ومكمن الخطورة هنا لا يتعلق بكيفية تفسير النصارى لوصايا العهد القديم، فهذا شأنهم الخاص، إذا اقتصر الأمر على شريعتهم. ولكن المشكلة الحقيقة هي أن كثيرا من "العلمانيين"، أو من يطلقون على أنفسهم "مفكرين إسلاميين" في بلادنا الإسلامية، يريدون إسقاط هذا النوع من التفسير على القرآن الكريم، بدعوى "القراءة الحديثة للإسلام"، أو البحث عن "روح النص" وعدم التوقف عند حرفية النصوص، كما يقولون، وهذا فيه تفصيل كثير، ليس هنا مجاله.

والذي يخص هذا البحث، هو أن هذا النوع من التأويل، هو الذي لجأت إليه

---

(١) تفسير القمص ملطي للإصحاح الثاني من رسالة بولس إلى أهل كولوسي. انظر:

http://www.rabelmagd.com/vb/others/Tafser/Abona_Tadros/ALL_Colossians.htm#_١_الأصحاح_الثاني

(٢) السابق. ويتساءل القمص ملطي، إذا كان ناموس العهد القديم قد زال، فهذا لا يعني أنهم الآن أحرار يطيعون أو يرفضون كما يشاءون؟ يجيب القمص إنه بدل من أن يتقيدوا بها الكم الهائل من تعاليم الناموس، فقد صاروا "أحرارا" ليحفظوا وصايا المسيح. فرغم أن الناموس قد وضع ليُحفظ، إلا أنه "لا يجدر بحياتنا الروحية أن تعتمد على الأوامر والنواهي"، بل على الحب الذي يكنونه للرب يسوع، على حد قوله. راجع: كولوسي: ٢/١٤:
"إذ محا الصك الذي علينا في الفرائض، الذي كان ضدًا لنا و قد رفعه من الوسط، مسمرًا إياه بالصليب". انظر:

http://www.rabelmagd.com/vb/others/Tafser/Abona_Tadros/ALL_Colossians.htm#_١_الأصحاح_الثاني

أرمسترونج في قراءتها "الرمزية" لبعض آيات القرآن الكريم، بدعوى أن المعنى "ليس مقصودا لذاته" بل هو يشير إلى شيء آخر، فكان من الضروري التأصيل للقضية.

٣. هل يوجد ما يعرف بالرمز في الإسلام؟

هل شعائر الحج رمزية؟

ذهبت أرمسترونج إلى رمزية بعض شعائر الحج، كالطواف. وربما قال قائل إن بعض شعائر الحج كالرجم، ليست مقصودة لذاتها، لأن المسلم لا يرجم الشيطان بل ما يرمز إليه؛ ولكن الواقع التاريخي يقول إن هذه الأحداث قد عايشها من قبل خليل الله إبراهيم الخليل عليه السلام، والمسلم يحييها مرة أخرى، "طاعة لله" الذي أمرنا بهذه المناسك، ونحن نستلهم منها العبر أثناء أدائها. فالمسلم يعلم وهو يطوف حول الكعبة ويستلم الحجر الأسود أنه يقصد رب البيت، فيطوف وقلبه وكيانه كله معلق بالله. ومكمن الخطورة هنا، أن بعض الدعاة بدأ يتحدث عن رمزية مناسك الحج، وربما أنه يقول هذا، وهو لا يدرك ما يعنيه هذا "اللفظ" في الفكر الغربي. ولكننا نخشى أن تتحول الكعبة "ذاتها" إلى رمز بهذا المفهوم، فتفقد معناها الذي عرفه المسلمون دوما. فالكعبة هي "بيت الله الحرام" الذي أُمر المسلم بالتوجه إليه في صلاته، وليست رمزا.

وقد اجتهد العلماء قديما وحديثا في استنباط الحكمة من العبادات في الإسلام. فقال الإمام الغزالي في الإحياء إنه على من يرمي الجمار أن يقصد بذلك الانقياد للأمر، وإظهار الرق والعبودية، والامتثال لأمر الله بعيدا عن حظ العقل والنفس فيه[1]. كما قال الإمام عبدالحليم محمود، عن شعيرة الرجم؛ إن المسلم حين يرجم إبليس، فهو يرجم عاملا قويا من عوامل الفساد والمعصية والإثم، مؤكدا أنه بذلك تخلص من الشر والمعاصي، ومن كل ما يغضب الله سبحانه وتعالى[2].

* * *

---

(١) الإمام أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين: بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ط.، ١/٢٧٠.

(٢) للحكمة من أداء مناسك الحج: انظر: الشيخ الإمام عبدالحليم محمود: العبادة أحكام وأسرار: المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبد الحليم محمود: ط ٣، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠، جـ١/ ٤٩١-٤٩٣.

الفصل الثاني
نشأة الأديان في مهد البشرية
في رؤية أرمسترونج

المبحث الأول:
إله السماء والقوة الغامضة أو المانا
المبحث الثاني:
الإلهَة الأم Mother goddess
المبحث الثالث:
مرحلة الأساطير

مقدمة

ترى كارين أرمسترونج أن الشعور الديني عند البشر، بشكل عام، لا يعدو كونه تصورًا يخلقه الإنسان في مخيِّلته[1] المبدعة *creative imagination*، ثم يسقطه على الواقع الخارجي، وهو ما يبدو جليا في المظاهر الدينية المعروفة، كالشعائر أو الطقوس التي مارسها البشر عبر التاريخ وحتى عصرنا الحالي. وقد قامت بعرض نظريتها عن تاريخ الألوهية على الأرض، من خلال تتبعها لتاريخ الأديان منذ بدء الخلق، حسب افتراضها، وحتى الآن.

يبدو من هذا التتبع التاريخي، أن نظرية "التطور الثقافي- الاجتماعي"[2] "Sociocultural Evolution"؛ هي المهيمنة على فكر الكاتبة، التي ترى أن قضية الألوهية في حياة البشر قد تطورت على مر العصور، بداية من الإيمان بإله السماء، ومرورا بالوثنية وتعدد الآلهة، ثم التوحيد ثم الإلحاد، وانتهاء بفكرة موت الإله في عصر العلم.

تخلص أرمسترونج من هذا التتبع إلى أنه لا يوجد للإله حقيقة خارجية واقعية[3]، بل هو من اختراع البشر، وأن "التجربة الدينية" التي تحدَّث عنها الناس، هي في واقعها

---

(١) في فلسفته الطبيعية، عرَّف أرسطو المخيِّلة، والتي تمثل مرحلة انتقالية في الإدراكات بين الإدراك بالحواس وقوة العقل، فقال: "إنها القوة التي تتجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال هذه الأشياء من أمام الحواس، وهي قوة عند كل أحد لا عند الفنان وحده." انظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ط ٩، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.، ص ١٩٥.

(٢) تشير هذه النظرية إلى تطبيق نظرية التطور "الداروينية" على مجالات الحياة المختلفة؛ وكان أول من قام بتطبيقها في "سياقها الاجتماعي"، كل من أوجست كونت وهربرت سبنسر. تدرس هذه النظرية التغيرات التي تحدث في الحضارات والمجتمعات، بحيث يكون اللاحق مختلفا عن السابق، وهو ما يؤدي إلى تغيير تركيب المجتمع. انظر:
The Encyclopedia of Religion: **"Comparative Religion", (1st ed.), 3/578.**

(٣) كان سقراط يقول إن المعرفة هي الإدراكات الكلية التي يصل إليها الإنسان بعقله، و لم يعتبر أن لها مدلولا معينا في الخارج، ولكن أفلاطون لم يوافق سقراط على "أن هذه الصورة الذهنية ليس لها مدلول يطابقها في العالم الخارجي، بل إن لها حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، فالإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لها مسميات في الواقع و إلا لكانت وهما باطلا من خلق الخيال"، لذا فكل "إدراك كلي له حقيقة خارجية هو صورة لها، وهذه الحقائق الخارجية هي ما يسميها أفلاطون المثل (Ideas)." انظر: أحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية: ص ١٢٨-١٣٠ (نظرية المثل). وقد يفسر راي سقراط ما تعنيه الكاتبة بغياب الحقيقة الخارجية للإله، وربما يكون أصل فكرهما في الفلسفة اليونانية القديمة، والتي لها أثر كبير في الفكر الغربي الحديث.

تجربة داخلية في نفس الإنسان لا تحتاج إلى مصدر خارجي (كـــالوَحي والرســـالات) لتأكيدها. وتعرض المباحث التالية، أهم المحطات الرئيسية التي رسمتها الكاتبة عن نشأة "الشعور الديني" عند البشر، في بدء الخليقة.

* * *

المبحث الأول
إله السماء والقوة الغامضة أو المانا

المطلب الأول: إله السماء:

١. الإنسان باحث عن الدين بفطرته:

تقول أرمسترونج إن الإنسان باحث عن الدين بفطرته(١)؛ فقد تبين لها من خلال دراستها لتاريخ الأديان، أن الإنسان "حيوان روحاني"، وغالبا ما تتكون فكرة الإنسان عن الإله في طفولته من خلال ممارساته الدينية، والتي يتركها تدريجيا. فالإنسان العاقل(٢) *homosapiens* هو نفسه إنسان متدين *homoreligious*، أو بفطرته باحث عن الدين. وقد بادر الرجال والنساء منذ أن اكتملت خلقتهم البشرية، إلى عبادة "الإله"؛ *فاخترعوا فكرة الأديان* في نفس التوقيت الذي ابتكروا فيه أعمالهم الفنية(٣). ولم يكن هذا فقط لأنهم أرادوا أن يتجنبوا غضب القوى الكونية؛ بل عبرت هذه الأديان البدائية عن حالة الغموض والفضول، التي كانت دائما جزءًا لا يتجزأ من حياة البشر في هذا العالم المخيف. فالدين كان دوما أمرا طبيعيا في حياة البشر، أما العلمانية فهي الشيء غير المسبوق، مثلها مثل "مذهب الإنسانية" الغربي(٤) *Humanism* والذي يؤمن فقط بالإنسان؛ فهو ديانة "بلا إله"، كانت أصلا من اختراع الفكر الغربي. وقد أخذ البشر في الابتعاد عن الأديان التقليدية، وبدأت القيم الأخلاقية العلمانية تحل محلها في وجدان وعقل البشر، الذين وجدوا ما يحتاجونه من الشعور الإيماني في المعنى المطلق للحياة

---

(١) ما تقصده أرمسترونج "بالفطرة"، هو أن طبيعة تكوين البشر، تحتاج إلى "شيء" يشبع الجانب الروحي فيها، سواء أكان "الإله"، أو "الموسيقى"، أو حتى "المخدرات"، رغم الإقرار بضررها. والفطرة التي تقول بها الكاتبة، غير الفطرة التي يقول الله تعالى عنها: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: من الآية ٣٠].

(٢) هو الإنسان الحديث، أو العاقل، ويعود إلى حوالي ١٠٠،٠٠٠ ق.م.

(٣) كاللوحات الفنية التي رسمها الإنسان البدائي على جدران الكهوف والقطع الفخارية والنحاسية التي كان يستخدمها.

(٤) أطلق "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة" على هذا المذهب اسم "الإنسية"، وهي إيديولوجية راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وامتدت منها إلى بقية بلدان أوروبا الغربية. وتمثلت هذه الإيديولوجية في الدعوة للعودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان، وغايتها التأكيد على كرامته وحريته وقيمته. انظر: د/عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ١٢٤.

الإنسانية[1].

٢. في البداية خلق البشر الإله

تقول كارين أرمسترونج إنه "في البداية"، خَلَق البشر إلهًا وجعلوه العلة الأولى لكل الأشياء، وجعلوه حاكم السماء والأرض. لم يقم البشر بتصويره أو رسمه، لم يكن له معبد، ولا قساوسة يخدمونه، كان مقدسًا جدا ومعظما، ثم اختفى تدريجيا من حياة البشر، وقرروا أنهم لا يريدونه، فقالوا إنه "اختفى"! هذا هو التصور الذي وضعه الأب فيلهلم شميت[2] Wilhelm Schmidt في كتابه "أصل فكرة الإله" *The Origin of the Idea of God*، الذي قال فيه إن الإنسان كان في البداية موحدا توحيدا بدائيا[3] *primitive monotheism* قبل أن يقوم بعبادة عدد من الآلهة. فلم يعرف البشر في البداية إلا "إلها عظيما ساميا" *One Supreme Deity*، خلق العالم، وحكم حياة البشر ولكنه كان بعيدا عنهم ولم يتصل بهم. وتقول أرمسترونج تعقيبا على رأي شميت، إن هذا الإله الأسمى *High god* الذي يُعرف أيضا بإله السماء *Sky god*، لا يزال يمثل سمة للحياة الدينية لعدد من القبائل الأفريقية، يتوجهون إليه في صلاتهم ويؤمنون أنه

---

(1) Armstrong, Karen, *A History of God*, Introduction, p .xix.

(٢) فيلهلم شميت Schmidt (١٨٦٨-١٩٥٤) هو عالم اللغويات والأجناس والأنثروبولوجيا، النمساوي، والقس المسيحي الكاثوليكي، في الوقت ذاته. قال إن الأصل في أديان البشرية هو التوحيد، وبنى نظريته على المعلومات التي توفرت له عن عبادة "**إله السماء**" عند عدد من القبائل البدائية واتبع المنهج التاريخي في إثبات نظريته. وتعد مؤلفات شميت عن "أصل فكرة الإله"، هي أشمل ما كتب عن النظريات التي ظهرت حول أصل فكرة المقدس، منذ القرن الثامن عشر وحتى وقت كتابتها. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Schmidt_(linguist)

(٣) يرتبط مصطلح التوحيد البدائي primitive monotheism بفكرة عبادة "**إله السماء**" عند بعض القبائل البدائية في أفريقيا واستراليا وأمريكا الشمالية وآسيا. كان شميت هو أول من قال بهذه النظرية ودافع عنها، وقال إن صورة إله السماء هي أقدم صورة للدين على وجه الأرض، وحدث عند عدد من القبائل البدائية وأقدمها قبائل الأقزام pygmies في أفريقيا. وبناء على ذلك افترض شميت أن أقدم ديانة للإنسان هي التوحيد، وأن توحيد هذه القبائل كان توحيدا حقيقيا، أما تعدد الآلهة والسحر والوثنية فقد جاءت كمرحلة تالية أدت إلى فساد هذا التوحيد واختلاطه بأفكار الأساطير الوثنية وغيرها من مظاهر الشرك، وذلك بعد اختلاط هذه القبائل بالثقافات الأخرى. عارض عدد كبير من علماء الأديان فكرة التوحيد البدائي، وإن كانوا قد سلموا بعبادة "إله السماء" على أنها من أقدم صور العبادة على وجه الأرض، وإن كانت ليست بأقدمها على الإطلاق، فقد سبقتها عبادة الأرواح والطوطم، في رأيهم. وعلى الرغم من أن الإله الأسمى Supreme Deity في عدد من الثقافات القديمة، كان يعد هو وحده خالق السماء والأرض ومبدع العالم، إلا أنه غالبا ما كان يوجد مع هذا الإله آلهة أخرى، وإن كان هو يعد أعلاها. انظر: Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, p. 262-265.

http://www.britannica.com/eb/article-38218/monotheism

يراقبهم، ولكنه غائب عن حياقم اليومية. ولذا قال علماء الأنثروبولوجيا[١] إن هذا الإله أصبح بعيدًا جدًا، وساميًا جدًا، فاستبدله البشر بأرواح أدنى منه عظمة ومترلة، لكنها آلهة يمكن التعامل معها على المستوى البشري، مثل "البانثيون اليوناني" أو مجمع الآلهة الوثني *Pagan Pantheon* في الحضارة الإغريقية. وتعقب أرمسترونج قائلة إنه إذا صدق هذا الفرض، سيكون التوحيد هو أول الأفكار التي نشأت عند البشر لتفسير أسرار الحياة الغامضة، ثم تحولت البشرية بعد ذلك للأساطير وتعدد الآلهة[٢].

ولكن أرمسترونج لم تستقر على هذا الرأي، فذكرت في موضع آخر، أن البشرية، على العكس من الرأي الأول، تحولت بصورة مفاجئة، من "الأساطير" وعبادة الآلهة، إلى عبادة "إله السماء". وهو ما يعني أن الأساطير كانت هي الأصل في حياة إنسان ما قبل التاريخ، ثم توجه لعبادة "إله السماء"، حتى اختفى مرة أخرى، وعاد الإنسان للأساطير، وإن كان غير معروف، حسب قولها[٣]، متى حدث هذا التحول[٤].

---

(١) لم تذكر أرمسترونج من هم علماء الأنثروبولوجيا الذين يتبنون هذا التعليل لانتقال البشر من التوحيد إلى تعدد الآلهة، بل قامت **بالتعميم** دون أن تحدد مصدر فكرقما، وإن كان **ميرسيا إيلياد** عالم الأديان قد وضح الفكرة ذاقما بصورة أكثر منهجية كما سنوضح في التعقيب. ولكن تحديدا؛ هذا الرأي القائل بأن **هذه الآلهة البعيدة** لم تكن قمتم بأمور البشر، لذا لم يتوجه إليها الناس بعبادة ما، كان في الأصل **رأي** عالم اللاهوت والأسقف السويدي جوناثان سودربلوم Jonathan Soderblom (١٨٦٦- ١٩٣١). انظر: روجيه باستيد: مبادئ علم الاجتماع الديني: هامش ٢، ص ٢٣١. وهذا نموذج لمشكلة أرمسترونج المنهجية، في عدم نسبة الآراء لأصحابها، أو عدم ذكر المراجع التي تأتي منها بأفكارها، في كثير من الأحيان، كما سيتبين من خلال فصول الرسالة.

(2) Armstrong, K., *A History of God*, p.3; *The Great Transformation*, 1st ed.: Anchor Books Edition, 2007, p. xx.

(٣) وهذا الرأي أيضا **سبقها إليه ميرسيا إيلياد**، في كتابه "أنماط مختلفة في مقارنة الأديان" *Patterns in Comparative Religion* (ولكنها لم تشر إليه)؛ حيث قال إنه من الصعب تحديد الفترة التي بدأ فيها البشر يضفون القدسية على السماء، ويشخصونها في صورة "إله السماء" أو "الإله الأسمى". فهم كانوا يقدسون السماء ويشعرون بالرهبة حيالها، ثم بدأوا يبحثون فيها عن الكائن الأسمى أو الخالد، ولكن الذي نعرفه على وجه التحديد أن آلهة السماء كانت دائما آلهة سامية، عبر البشر عنها في أساطيرهم المختلفة. انظر:

Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, New York: Meridian Book, The World Publishing Company, 1963, p.40.

(4) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, U.K.: Conogate Books ltd., 2005, p. 20.

ويلاحظ من تاريخ مؤلفاقما، أنها قالت بالرأي الأول؛ أي تحول الإنسان من عبادة "إله السماء" إلى "الأساطير" في مؤلفين صدرا عامي ١٩٩٤، و٢٠٠٧. وقالت برأي معاكس، وهو أن البشرية تحولت من الأساطير وتعدد الآلهة، بصورة مفاجئة، إلى عبادة إله السماء، في كتابها الصادر عام ٢٠٠٥. فقد **ناقضت** ثانيا، ما قالته أولا.

وحول النظريات التي تتحدث عن **نشأة الدين**، تقول أرمسترونج: "إن النظريات حول نشأة الدين متعددة، ويستحيل إثبات أي منها. ولكن يبدو أن مبدأ اختلاق الآلهة كان دوما من سمات البشر، فحين لا تنفع إحدى الأفكار الدينية أو تكف عن أداء الفائدة المرجوة منها، يقومون باستبدالها بأخرى، فتختفي هذه الأفكار تدريجيا مثلما **اختفى** إله السماء". وتضيف أن كثيرا من الناس[1] الآن، يعتقدون أنّ الإله الذي عبده –لقرون طويلة– اليهود والمسيحيون والمسلمون، أصبح هو أيضا **بعيدًا** مثل "إله السماء"، بل وصل الفكر الغربي إلى حد القول بموت الإله، كما قال نيتشه. لقد اختفى الإله في وعي كثير من الناس خاصة في أوربا الغربية، فهم الآن يتحدثون عن "فجوة في صورة الإله في الوعي الباطن" حيث كان موجودا هناك يوما ما، فقد لعب دورا كبيرا في تاريخ البشرية، بل كان من أعظم الأفكار البشرية على مر العصور. لقد فقدنا الآن إحساسنا بضرورة الدين، لأن ثقافتنا أصبحت تركز على احتياجاتنا المادية، كما أننا فقدنا الإحساس بأننا محاطون بالغيب أو العالم غير المرئي، واستبعدنا الجانب الروحي أو "**المقدس**" من حياتنا، والذي لا يزال يسيطر على حياة البشر في المجتمعات الأكثر تقليدية[2].

تعقيـــــــــب:

إله السماء Sky god:

إن ما قالته أرمسترونج عن عبادة "**إله السماء**"، بصورة مقتضبة جدًا، له خلفية نظرية تعود إلى بدايات القرن العشرين. يعد "إله السماء" ***Sky god*** أو ***High god*** في علم الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، نوعا من الإله الأسمى ***Supreme deity*** الذي لا

---

(١) لم تذكر أرمسترونج من هم هؤلاء الناس. كما أن هذا **تعميم** يفتقر إلى الدليل وإلى القياس الصحيح. فتوحيد إله السماء كما سماه شميت، كان توحيدا بدائيا ولم يثبت أن هذا الإله قد اتصل بالبشر عن طريق الوحي أو الأنبياء، فكل ما ذكره شميت من أوصاف عن إله السماء، مأخوذ من شهادة القبائل البدائية الموجودة الآن، وليس من القبائل الأصلية التي عاشت منذ آلاف السنين. أما الأديان الثلاثة، فقد جاءت في مرحلة متطورة من تاريخ البشرية وتعد من الديانات الأعلى أو الأسمى في سلم التطور، تبعا لقول أصحاب هذه النظرية. كما أن هذا التوحيد المتصل بهذه الأديان يشار إليه أحيانا بالتوحيد الكلاسيكي classical monotheism تمييزا له عن التوحيد البدائي. انظر:

http://www.britannica.com/eb/article-38221/monotheim

(2) Armstrong, Karen, *A History of God*, p 4.

يزال يعبده كثير من القبائل البدائية في أفريقيا وشمال آسيا واستراليا وأمريكا الشمالية. هذا الإله الأسمى هو أيضا إله "مفارق"، وبائن، أو منفصل عن العالم الذي خلقه، يمتلك القدرة المطلقة، وعليم بكل شيء، ويظن من يعتقدون فيه أنه هو الخالق الوحيد للسماء والأرض، والمقصود بالعلو في تعبير *High god* هو أنه يعيش في السماء، أو يرتبط ارتباطا لصيقا بالسماء(١).

كان فوكارت Foucart هو أول من طرح فكرة نشأة الدين بناء على تصور "**إله السماء**"، في عام ١٩٢٠، وقال إن "إله السماء" يعد أصل كل الاعتقادات الدينية في الديانات المتحضرة (مثل ديانات البحر المتوسط والعالم الشرقي) والديانات البدائية على حد سواء. وهو إن لم يكن أقدم صور الدين على الإطلاق، فهو على أقل تقدير، قديمٌ قِدَم عبادة الأرواح أو عبادة الطبيعة(٢). وقد ذكر الأب فيلهلم شميت، العديد من صفات هذا الإله الأسمى عند مختلف القبائل، فقال إن عددا من القبائل البدائية، لا ينسبون لهذا الكائن أو الإله زوجة ولا ولدا، بل ويشعرون بالصدمة إذا سألتهم عن مثل هذا الاعتقاد، ومنهم قبائل نجريلوس في أفريقيا Nigrillos of Africa، وقبائل نجريتوز في الفلبين Nigritos of the Philippines وغيرها(٣). أما القبائل التي تنسب للإله الأسمى زوجة وولدًا أو أولادًا، فيرى شميت أنها تأثرت بالأساطير المتعلقة بالشمس أو بالقمر(٤).

تحدث شميت أيضا عن مكان الإله الأسمى، فقد ذهبت بعض القبائل البدائية إلى أنه كان يعيش على الأرض مع الإنسان، وعلمهم الخير وقوانين الأخلاق، وذهب البعض الآخر إلى أنه يعيش في السماء، وذهب آخرون إلى أنه عاش فترة على الأرض ثم

---

(1) http://www.britannica.com/eb/article-9040400/High-God

(2) Foucart, G., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (James Hastings, ed.), Edinburgh: T.& T. Clark, New York: C. Scribner's Sons, 1955, 11/ 580-585; Schmidt W. *The Origin and Growth of Religion*, p. 168-169.

وانظر أيضا: علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٢١٢.

(3) Schmidt W., *The Origin and Growth of Religion*, p. 263.

وانظر أيضا: علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٢٢٢-٢٢٣.

(4) *The Origin and Growth of Religion*, p. 263.

تركها بسبب خطيئة الإنسان وذهب إلى السماء حيث يوجد الآن، واختلفوا في تعيين هذه السماء بين أنها السماء الرابعة أو السابعة أو الثامنة، وذكر شميت تفصيلات كثيرة عن صفات الإله ومكانه وصورته عند مختلف القبائل البدائية، تعضيدا لنظريته بالدليل الواقعي من خلال الدراسات التي أجريت حول معتقدات هذه القبائل في ذلك الوقت[١]. وكان رأي شميت أن التوحيد البدائي *primitive monotheism*، كما سماه، هو الأصل في الاعتقاد ولم يأت في نهاية التطور العقدي[٢].

أ. رأي شميت حول سبب تطور "فكرة التوحيد":

أما بخصوص ما قاله شميت عن سبب تطور فكرة التوحيد عند البشر، واتجاههم للوثنية، فإنه يختلف كثيرا عما أوردته أرمسترونج نقلا عنه. فمما قاله شميت: إن بعض القبائل الموحدة التي كانت تؤمن بإله السماء "انتقلت إلى أطوار أخرى من الثقافة، فساد الفكر الديني تعقُّد وتشابك، أنتج فكرة تعدد الإله الواحد، أو أنتج أيضا فكرة موجودات عليا بجانب هذا الموجود الواحد الأسمى. وقد كشف البحث التاريخي عن هذا التعدد، وتوصل إلى تعيين صور الموجودات التي نشأت عنه، فقد أصبح له زوجة وولد، واعتُبرت السماء والشمس والقمر والمطر وغيرها من موجودات متصلة به...ولكن برغم هذا بقيت فكرة الله وضاءة مشرقة عند الكثيرين من البدائيين في باكورة الزمان"[٣].

إذن شميت لم يحلل القضية بالصورة التي عرضتها أرمسترونج؛ فحسب روايتها أنه قال: "إن هذا الإله كان .. مقدسا جدا ومعظما، ثم اختفى تدريجيا من حياة البشر وقرروا أنهم لا يريدونه، فقالوا إنه "اختفى"! بل إنه بالرجوع إلى ما كتبه في هذا الموضوع، تبين أن شميت لم يقل "إنهم قرروا أنهم لا يريدونه"، ولكنه اتبع المنهج

---

(1) Ibid., pp. 264- 266.

وانظر أيضا: علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٢٢٣. وقد أفرد د. علي سامي النشار فصلا عن النظريات المؤلهة، قدم فيه بحثا وافيا عن تاريخ فكرة "إله السماء"، حتى وقت ظهور الكتاب عام ١٩٤٩، ويمكن الرجوع إليه لمزيد من التفصيل حول الفكرة.

(2) *The Origin and Growth of Religion*, p. 262.

(٣) علي سامي النشار: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٢٢٣.

التاريخي والتحليلي لإثبات التوحيد بداية، ثم قام بتعليل انتقال البشر من التوحيد إلى التعدد، ورده إلى التلاقي بين الثقافات المختلفة، مما أدى إلى فساد الفكر الديني. وقد أفرد عدة فصول لمناقشة فكرته، أورد فيها آراء كل من سبقوه وتناولها بالتحليل، حتى عرض نتائج بحثه كاملا في الفصل الأخير من كتابه. وهكذا يتبين من خلال هذه المقارنة النقدية، أن كلام شميت، وكلام أرمسترونج، غير متطابق؛ مما يقدح في دقة الأخيرة في النقل من المصادر، وفي توظيفها لهذه النقول المحرفة.

ب. الحضارة الإغريقية لم تعرف إله السماء:

تعرض أرمسترونج تصورها الخاص، عن سبب تحول البشرية من عبادة "إله السماء"، إلى عبادة الأوثان، فتقول في ما يشبه منهج البحث السيكولوجي أو النفسي؛ في محاولة لتصور ما دار في عقولهم، "إن إله السماء كان **بعيدا عنهم** و لم يتصل بهم ... لذا فقد استبدله البشر بأرواح أدنى منه عظمة ومنزلة، لكنها آلهة يمكن التعامل معها على المستوى البشري، مثل البانثيون اليوناني أو مجمع الآلهة الوثني". ولكن ما قالته هنا أيضا غير دقيق، فالحضارة الإغريقية لا تنتمي أصلا إلى مناطق القبائل البدائية -التي عبدت إله السماء- وقد توصل علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الأجناس، إلى أن معظم هذه القبائل توجد في أفريقيا وآسيا وأمريكا الشمالية واستراليا. وعلى الرغم من وجود آلهة السماء في كل الأساطير الإغريقية والسومرية وغيرها، إلا أن نظرية **"إله السماء"** تحديدا لا علاقة لها في سياقها التاريخي بالبانثيون اليوناني، حيث إن علماء الأنثروبولوجيا كانوا يقصدون بإله السماء هذا الكائن الأسمى الذي عبدته القبائل البدائية، ثم توسعت هذه الدراسة إلى مقارنته بآلهة السماء في الأساطير الوثنية الأخرى. وهنا يبرز السؤال التالي:

ج. هل أصبح "إله السماء" بعيدا؟

إن ما قالته أرمسترونج عن أن "هذا الإله أصبح بعيدًا جدًا، وساميًا جدًا.. فاستبدله البشر"، كان في الأصل رأي عالم اللاهوت والأسقف السويدي جوناثان سودربلوم، الذي قال عن آلهة السماء: "إن هذه الآلهة البعيدة لم تكن تهتم بأمور البشر، لذا لم

يتوجه إليها الناس بعبادة ما"[1]. كما أن لإيلياد رأيًا مشابهًا حول نفس القضية؛ حيث يرى أن تاريخ البشرية شهد تحولا من المقدس الأعلى البعيد إلى الأشياء الملموسة، فبدأ الإنسان يبحث عن المقدس فيما يحيط به من الطبيعة أو ما يخالط حياته اليومية بشكل مباشر، مثل الاعتقاد في المانا، أو عبادة الأرواح، أو الطوطم، أو تقديسه لأرواح الأسلاف وغيرها. وهذا الإحلال، يمثل انتصارا للأشكال الحيوية والفنية والمادية، كما عبرت عنها الأساطير؛ على الكائن الأسمى، الذي ظل في السماء **بعيدا وسلبيا**، ولذا فقد سيطرت آلهة الأساطير على معتقدات البشر[2].

د. لم استبدل الإنسان آلهة بأخرى؟

تقول أرمسترونج عن سبب اختلاق البشر للآلهة، وارتباط ذلك بتحقيق نفع لهم: "فحين لا تنفع إحدى الأفكار الدينية أو تكف عن أداء الفائدة المرجوة منها، يقومون باستبدالها بأخرى. فتختفي هذه الأفكار تدريجيا مثلما اختفى إله السماء...". وهذه الفكرة تحدث عنها أصلا ميرسيا إيلياد، ولكن حديثه كان منصبًّا بالتحديد على عبادات القبائل البدائية. فالدراسات الحديثة بيَّنت أن القبائل البدائية لم تستبدل "إله السماء" بأخرى أكثر نفعا، بل وُجدت عبادة "إله السماء" جنبا إلى جنب مع عبادات أخرى. ففي قبائل أستراليا البدائية على سبيل المثال، كانت عبادة الطوطم هي العبادة السائدة ولكن وجدت أيضا عبادة "إله السماء" على هامش الحياة الدينية. ففي هذه القبائل كان الإنسان يبحث عن قوى مقدسة أكثر قربا ونفعا له، يلمسها ويتصل بها في حياته اليومية مثل الطوطم أو الأرواح[3]. والفارق بين طرح كل من أرمسترونج وإيلياد، أن الأخير كان أكثر منهجية في طرحه، الذي اقتصر على "القبائل البدائية"، مدعوما بالأدلة. أما أرمسترونج، فشاب عرضها "تعميم" نفس القضية، أي عبادة إله السماء، على تاريخ عبادة الإله عند البشر، دون تمييز. فإيلياد كان يتحدث تحديدا عن ديانات القبائل البدائية، وليس عن الأديان بصورة عامة، كما فعلت أرمسترونج.

---

(١) روجيه باستيد: مبادئ علم الاجتماع الديني: هامش ٢، ص ٢٣١. وهي كما ذكرنا لم تشر إليه.

(2) Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, p.52.

(3) Ibid., p.43.

المطلب الثاني: القوة الغامضة (المانا) والمقدس:

١. المانا والمقدس:

عن هذه "القوة الروحية الغامضة" التي عرفتها البشرية في البداية، تقول أرمسترونج: "إن سكان جزر البحر الجنوبي[١]، يطلقون على هذه القوة الغامضة اسم "المانا"[٢] mana، ويعبر عنها آخرون بأنها حضور روحي ... وكانوا يعتقدون أنها تكمن في شيخ القبيلة، أو في النباتات، أو في الصخور، أو الحيوانات. وقد عرف الإغريق هذه القوة الغامضة[٣] *numina/numinous* في الخمائل المقدسة. كما عرفها العرب أيضا حيث كانوا يتصورون أن الصحراء مسكونة بالجن... وفي كتابه الهام "فكرة المقدس *The Idea of the Holy*" يقول أوتو[٤] Otto، إن هذا الشعور الغامض، "بالمقدس المفارق *numinous* يمثل ركنا أساسيًا في كل الأديان ... وسبق هذا الشعور أي رغبة عند البشر لتفسير نشأة العالم"[٥]. يتبين من هذا، أن أرمسترونج قد استخدمت مصطلحين للتعبير عن هذه القوة الغامضة؛ هما مصطلح "المانا" mana عند القبائل الميلانيزية، ومصطلح رودلف أوتو *numinous*، أو "المقدس المفارق".

تضيف أرمسترونج، أن البشر حين بدءوا يشخصون القوى الغيبية ويصورونها في صورة آلهة ترتبط بالريح، والشمس، والبحر... إلخ، كانوا فقط يعبرون عن إحساسهم

---

(١) تشير الكاتبة هنا إلى الميلانيزيين، وهم سكان المنطقة الواقعة في الجانب الغربي للمحيط الهادي. وقد ذكر المؤرخ السوري "فِراس السَّواح" (الذي يهتم بدراسة الأساطير بصفة خاصة)، هذه الفكرة ذاتها على أنها نظرية مسلَّم بها عن معتقدات المجتمعات البدائية. كما توسع في شرحها، وحرص على ذكر آراء المؤيدين ولم ويذكر اعتراض الكثيرين من مؤرخي الأديان على صحة هذا الافتراض. انظر: فِراس السَّواح: دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني: ط ٤، دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٢، ص ١٨٥-١٩٦.

(٢) تقول أرمسترونج عن هذا المصطلح، إنه كان يستخدم في الأصل في جزر البحر الجنوبي لوصف القوة الغيبية التي تسود العالم المادي، وكانوا ينظرون إليها على أنها مقدسة أو من أصل إلهي. *A History of God*, p. 404.

(٣) تقول أرمسترونج إن مصطلح *numinous*، مأخوذة من اللاتينية *numen* أي "الروح". لذا فمصطلح *numinous* يعني الإحساس بالمقدس، أو المتعالي، أو المفارق الذي كان يوحي بالخشوع، والخوف، والدهشة. انظر: *A History of God*, p. 404.

(٤) رودلف أوتو (١٨٦٩- ١٩٣٧) هو عالم اللاهوت الألماني، والمتخصص في مقارنة الأديان. من أشهر أعماله "فكرة المقدس" *The Idea of the Holy* الذي نشر عام ١٩١٧. قام أوتو بنحت مصطلح *numinous* من اليونانية *numen* (أي الروح المقدسة)، ليشير بهذا اللفظ الجديد إلى مفهوم جديد "للمقدس". انظر: الفصل الأول.

(5) Armstrong, Karen, *A History of God*, p 4-5.

بالتجانس والترابط مع الغيب أو العالم غير المرئي من حولهم، والذي يستشعرونه في هذه القوى الغامضة[1]. وأرمسترونج تمهد بهذا التفسير لفكرة نشأة الأساطير وأهميتها ومدى ارتباطها بالشعور الديني عند الناس في العالم القديم، حيث تفترض أن فكرة الإله قد نشأت تدريجيا في ما يعرف الآن بمنطقة الشرق الأوسط، منذ حوالي ١٤,٠٠٠ سنة[2].

تعقيـــب:

١. القوة الغامضة أو المانا mana عند القبائل الميلانيزية:

أ. أصل مصطلح المانا:

هذا المصطلح قدَّمَه في الأصل روبرت كودرينجتون[3] Codrington R.H. عام ١٨٩١، في كتابه "الميلانيزيون" *The Melanesians*، وقال إنه يمثل مكونا أساسيا في معتقدات الميلانيزيين[4]. وقد استخدمت أرمسترونج هذا المصطلح، دون أن تذكر مصدره، أو مدى أهميته عند علماء الأديان، ومدى اختلافهم حول هذه القضية. فهي تتحدث عنه على أنه قضية مسلَّم بها؛ يضاف إلى ذلك أنها عمَّمته على شعوب العالم القديم كالإغريق، والعرب الذين قالت إنهم عرفوا هذه القوة في **عالم الجن**. وما قاله كودرينجتون عن المصطلح، لا يحتمل هذا التعميم، لأنه كان محددا في توصيفه. فهو يقول إن الميلانيزيين كانوا يعتقدون بوجود قوة مؤثرة، متمايزة عن كل قوة مادية، تعمل للخير والشر على حد سواء، ويطلقون عليها اسم "المانا"؛ التي يمكن وصفها بأنها قوة خارقة (فوق طبيعية) *supernatural*، ولكنها تتجلى في قوى مادية أو أي قوى أخرى تفوق القدرة البشرية. وكان كودرينجتون يحذِّر من تصور هذه القوة على أنها كائن إلهي علوي *Supreme Being* لأن فكرة الإله الأعلى، غريبة عن العقلية الميلانيزية، أما المانا فلا توجد في مكان محدد بل توجد في كل مكان وتتشخَّص في كافة

---

(1) Ibid., p 4.

(2) Ibid.

(٣) هو المبشر المسيحي، وعالم الأنثروبولوجيا البريطاني (١٨٣٠- ١٩٢٢).

(٤) ينتمي الميلانيزيون إلى المنطقة الواقعة شرق أستراليا في الجانب الغربي للمحيط الهادي، ويوجد بها عدة جزر.

الموجودات[1].

ب. فكرة المانا ما بين مؤيد ومعارض:

قدم عالم الاجتماع البريطاني هربرت سبنسر[2] Herbert Spencer فرضا مماثلا في كتابه "أصول علم الاجتماع" (١٨٧٦) *Principles of Sociology*؛ حيث قال إن كل أشكال الأديان الأسمى[3] higher religious forms نشأت أصلا من الاعتقاد في الأشباح ghosts *(manes)*. فهذه الفكرة التي عرضتها أرمسترونج تستند في الأصل إلى آراء علماء سابقين؛ مثل كودرينجتون وسبنسر، إلا أنها استبدلت فكرة سبنسر عن **"الأشباح"** بعالم **"الجن"** عند العرب. وقد أيد عدد من علماء الأجناس وعلماء التاريخ، فكرة **"المانا"** على أنها سبقت فكرة **"الإله"**؛ منهم روبرت ماريت[4]، الذي أيد فكرة وجود قوة كلية غير مشخصة[5] *impersonal force* على أنها كانت أول تصور ديني للإنسان. وهذا التصور هو في حقيقته، تصور لقوة عامة منبثة في عالم الأشياء، قال إنها سبقت فكرة الإله، وربطها بمفهوم المانا عند الميلانيزيين. فهذه القوة التي يستشعرها الميلانيزي، هي جزء من قوة خارقة تتجلى في صورة غير عادية، ويتعذر تفسيرها، تستثير العاطفة، وتعطي إحساسا بالرهبة، فيجد من يلتقي بها أنه مندفع

---

(١) نقلا عن كتاب: إيميل دوركايم: "الصور البدائية للحياة الدينية" باختصار : ص ١٩٤.

Durkheim Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 194.

(٢) هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) هو الفيلسوف، وعالم الاجتماع الإنجليزي، والذي يعد من أبرز المؤيدين لنظرية التطور الاجتماعي Social Evolutionism أو ما يعرف بالداروينية الاجتماعية Social Darwinism.

انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Social_Darwinism

(٣) تقول دراسات تاريخ الأديان، القائمة على نظرية التطور، إن الأديان بدأت في صورة بدائية ثم تطورت إلى أشكال أسمى كالتوحيد على سبيل المثال، والذي يعد من المراحل المتقدمة في تاريخ الأديان. انظر:

http://www.creationism.org/victoria/VictoriaInst1872_pg141.htm

(٤) روبرت ماريت Robert Marett هو عالم الأجناس البريطاني (١٨٦٦- ١٩٣٤)، وكان اهتمامه منصب على علم الأجناس "الديني" بصفة خاصة.

(٥) يطلق مصطلح الإله غير الشخصي *impersonal god*، على "إله" الفلسفات والمفاهيم التي لا تؤمن بإله له حقيقة خارجية، ومباين للعالم، مثل إله الأديان السماوية. تقوم هذه الفلسفات على افتراض أن الإله ليس إلا فكرة فلسفية، أو قوة كامنة في كل المخلوقات. ومثلها هذه "القوة غير الشخصية" أي المانا، والتي ترتبط بعالم الأشياء المادية.

لإقامة هذه الصلة الروحية دون اختيار منه[1].

وقد تعرض هذا الافتراض، عن المانا، لكثير من النقد قديما وحديثا، إلا أن أرمسترونج أغفلت هذا الجانب. فمن أهم الانتقادات التي وجهت إلى فكرة المانا قديما أن "تعريفها لا يتضمن أية إشارة إلى ميزتها الدينية فقط ... فهي يمكن أن تنطبق على الأنماط المختلفة في الحياة طبيعية كانت أو غير طبيعية". كما تتبع بعض علماء الأجناس هذه الكلمات التي تشير إلى معنى Mana، مثل Wakenda و Manitou، وتبين أن لهاتين الكلمتين بجانب معنى "مقدس"، معان أخرى مثل "نادر أو قوي وخارق للعادة، بدون أي إشارة إلى وجود قوى باطنية"[2]. ومن أهم الانتقادات التي وجهت لنفس النظرية حديثا؛ ما قيل عن أن مفهوم المانا ليس مفهوما عالميا بل هو يمثل جزءًا من ثقافة جزر المحيط الهادي البولينيزية والميلانيزية ومعتقداتها. كما أن القوة الغامضة، ليست هي كل ما يمثل الدين، بل له مكونات أخرى لا تقل عنه أهمية[3]. وقد ورد حديثا، عن بعض الدراسات، أن لفظ "المانا" في حقيقته، مفهومٌ مفرغٌ من معناه، ولا يعني أكثر من "شيء" 'thing'، أو "لا شيء" 'thing *amajig*'. لذا يمكن أن يقال إنها تعني "أي شيء" anything[4]، وهذا يتفق مع ما قاله رادين Radin عن المعاني الأخرى التي تشير إليها هذه الكلمة، كما سبقت الإشارة إليه.

٢. المقدس المفارق أو numinous في رأي رودلف أوتو:

لقد احتل هذا المصطلح مساحة واسعة في الدراسات الحديثة والمعاصرة من قِبل الدارسين بمختلف مدارسهم وتياراتهم. لهذا أفردت له الباحثة هذه المساحة في البحث، حتى يتضح كيف توظف المصطلحات أحيانا في غير موضعها، كما فعلت أرمسترونج.

أ. مفهوم المصطلح:

أما مصطلح *numinous* فقد "نحته" من اليونانية *numen* (أي الروح المقدسة)، العالم

---

(1) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), "**Dynamism**", 4/ 2540-2544.

(٢) نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: ص ٦٥. وصاحب هذا الرأي هو عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي، بول رادين Radin.

(3) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), "**Dynamism**", 4/ 2540-2544.

(4) *New Dictionary of the History of Ideas*, Thomson Gale, 2005, 6/ 2400.

الألماني رودلف أوتو في كتابه "فكرة المقدس"، والذي شرح فيه مفهومه "للمقدس المفارق"، وأشار إليه بلفظ numinous[١]. قال أوتو إن هذا اللفظ يشير إلى التجربة الدينية الروحية أو النفسية، وليس العقلية أو الحسية؛ أو هو الشعور الذي يرتبط أساسا بما هو خارج النفس، وهو الذي يؤدي إلى الإيمان بالإله أو القوى فوق الطبيعية، أو بالمقدس، أو المفارق. كان أوتو يقصد أن هذا الشعور يعد مكونا أساسيا من مكونات الدين، فهو الوعي الخاص بحضور الإلهي، أو "الخشوع"، الذي يستشعره المخلوق في حضور قوة عليا. يتميز هذا الشعور بثلاث صفات رئيسة؛ وعي الإنسان بوجود شيء غامض، مغاير للنفس البشرية؛ وأن يستثير الخشوع والرهبة في نفس الإنسان؛ كما أنه في الوقت ذاته خلاب، ويجذب الإنسان للبحث عن التواصل معه. وقد أصبح هذا المصطلح من المصطلحات الرئيسة في دراسة الأديان، كما ذُكر سابقا[٢]. أما الذي يكوِّن الدين عند الإنسان، كما يرى "أوتو"، فهو رد فعل أو استجابة الإنسان لهذه القوة، ثم يتجلى بعد ذلك في الفكر البشري (كالأسطورة واللاهوت)، إضافة للفعل المتمثل في العبادات والشعائر[٣].

ب. هل عرف العرب هذا المقدس (المفارق) الغامض *numinous*؟

قالت أرمسترونج، إن العرب عرفوا أيضا هذه القوة الغامضة التي عرفها الإغريق في خمائلهم المقدسة، حيث تصوروا أن الصحراء مسكونة بالجن. وقد جانبها الصواب في هذا التعميم، والذي يوحي بأن هذا المفهوم وُجد في كل الحضارات القديمة، حتى العرب، الذين دانوا فيما بعد بالإسلام. فالعرب، لم يعرفوا هذه الفلسفات الغامضة، ولم يعرفوا الجن بهذا المعنى، فقد "سميت الجن بذلك لأنها تخفى ولا تُرى .. وقال ابن سيده: هم نوع من العالم سموا بذلك لاجتنانهم عن الأبصار، ولأنهم استَجَنُّوا من الناس

---

(1) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), " **Rudolf Otto**", 10/ 6929.

(2) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), **"The Idea of the Holy"**, 6/ 4096-4097.

(٣) أدخل رودلف أوتو Otto مصطلح *numinous* إلى مكونات الدين الأساسية. إلا أن هذا المصطلح لا يزال في حاجة إلى دراسة حول مدلولاته في الديانات المختلفة، خاصة وأنه صدر عن عالم لاهوت مسيحي، ويعكس رؤيته الإيمانية بعظمة الخالق، وإن كان لم يقصر المصطلح على "إله" الأديان السماوية.

Encyclopedia of Religion: (2nd ed.), **"Mesopotamian Religions"**, 9/ 5949.

فلا يُرَون .. وفي التنـــزيل العزيز: (وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ)[1]؛ قالوا: الجِنَّة ههنا هم الملائكة"[2]. وجاء في كشاف اصطلاح الفنون: "وقد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار، والملائكة والروحانيون لا يُرون بالعينين فصارت كأنها مستترة من العيون، فلهذا أطلق عليها لفظ الجن، وبهذا المعنى وقع قوله تعالى: (وَجَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ)[3]. وقال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: (قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ)[4]: "وفي التفاسير أن حيًا يقال لهم بنو مُلَيح من خزاعة كانوا يعبدون الجن، ويزعمون أن الجن تتراءى لهم، وأنهم ملائكة وأنهم بنات الله؛ وهو قوله تعالى: (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا)"[5].

إذن، أوردت أرمسترونج كل المصطلحات المتعلقة بهذه "القوة الغامضة"، بدءا من "المانا" عند قبائل الميلانيزيين، ثم مفهوم "المقدس المفارق" *numinous*، ثم عممت هذا المفهوم على البيئة العربية، حين تصورت خطأً، أن "الجن" كان ينظر له على أنه قوة غامضة بهذا المفهوم. ولو رجعت لمفهوم اللفظ واستخدامه عند العرب، لتبين لها خطأ هذا التعميم.

* * *

---

(١) الصافات: من الآية ١٥٨.

(٢) لسان العرب: مادة جنن باختصار.

(٣) الأنعام: ١٠٠. انظر: كشاف اصطلاح الفنون: محمد علي الفاروق التهانوي: (١/٣٧٧-٣٧٨).

(٤) سبأ: ٤١.

(٥) الصافات: من الآية ١٥٨. انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ -١٩٨٨م. تفسير الآية ٤١ من سورة سبأ. وانظر أيضا تفسير القرطبي للآية "٣" من سورة الزمر.

المبحث الثاني

الإلهة الأم mother goddess

١. عبادة الإلهة الأم:

تنتقل أرمسترونج بعد ذلك لمرحلة الأساطير في حياة البشر، وتقول إنه على الرغم من الافتراض السائد؛ أن الأديان الثلاثة الموحدة تخلو من الأساطير *mythology* والرمز الشعري[١] *poetic symbolism*، وعلى الرغم من أن الموحدين رفضوا الأساطير التي تبناها جيرانهم من الوثنيين، إلا أن هذه الأساطير قد زحفت مرة أخرى إلى العقائد فيما بعد[٢].

وعن انتقال البشر من عبادة "إله السماء"، إلى عبادة "الإلَهة الأم"، تقول أرمسترونج إن "إله السماء"، الذي عبده البشر في البداية، ظل بعيدا عنهم ولم يتصل بهم، لذا اتجهوا بعد ذلك إلى إلَهَة أخرى. ففي الحقبة الباليوليثية[٣] palaeolithic "ومع نمو

---

(١) الرمز الذي يستخدمه الشاعر للتعبير عن فكرة مجردة.

(2) *A History of God*, p. 5.

(٣) العصر الباليوليثي أو" العصر الحجري القديم"، هو الاسم الذي أطلق على الحضارات القديمة التي قامت في حقبة البلايستوسين Pleistocene [العصر الثلجي العظيم]، وينقسم هذا العصر إلى أعلى وأوسط وأسفل. الباليوليثي الأسفل هو الأقدم، ويؤرّخ له من حوالي ٦٠٠,٠٠٠ ق.م.، وقامت به حضارات مثل حضارة كلاكتون؛ وأبفيل أشول، والتي طورها أحداد الإنسان الحديث أو العاقل (*Homo Sapiens*). ويبدأ الباليوليثي الأعلى منذ حوالي ٧٥,٠٠٠- ١٠,٠٠٠ ق.م. وشاهد ظهور الإنسان الحديث. انظر: الموسوعة الأثرية العالمية: إشراف ليونارد كوتريل، ترجمة: محمد عبد القادر، وزكي اسكندر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ٢٤٦. وفي الموسوعات الأثرية الأحدث، تُقدر بداية العصر الباليوليثي بـ ٢,٥ مليون سنة ق.م. ويمتد حتى انحسار العصر الجليدي في الجزء الشمالي من الكرة الأرضية حوالي عام ١٠,٠٠٠-٨,٥٠٠ ق.م. انظر:

Kipfer. B: *Encyclopedic Dictionary of Archeology*: NY: (2000), pp. 418, 368, 349.

كما قدرت مصادر تالية بداية هذا العصر بـ ٣,٥ مليون سنة ق.م. إلى حوالي ١١,٠٠٠ سنة ق.م.، وهي بداية العصر الميزوليثي Mesolithic أو الحجري الوسيط، الذي يقع بين الباليوليثي والنيوليثي Neolithic (الحجري الحديث). وقد تميز العصر الميزوليثي بالانتقال من حقبة الصيد وصيد الأسماك وجمع الفواكه إلى زراعة الحبوب والرعي، انظر: Timothy Darvill ,*The Concise Oxford Dictionary of Archeology*, 2002.

وعلى هذا فالتواريخ كلها تقديرية وخاضعة للتغيير حسب الاكتشافات الجيولوجية الحديثة. يبدأ العصر الحجري الحديث أو النيوليثي، من حوالي ٢٥٠٠ ق.م. وقد أعقبه العصر البرونزي (حوالي ٣٠٠٠-٢١٠٠ ق.م.)، ثم عصر الحديد (حوالي ١٢٠٠-٣٣٠ ق.م.)، أما عمر الأرض فيقدر بحوالي ٤٥٠٠ مليون سنة (الموسوعة الأثرية العالمية: ص ٥٩). لذا فحين تقول أرمسترونج "الحقبة الباليوليثية"، فهي تتحدث عن فترة تمتد ما بين ٢,٥ إلى ٣,٥ مليون سنة ق.م.؛ فمن العسير، بل ومن المستحيل الجزم بالصور التي كانت عليها عبادات الإنسان في تلك الحقبة، والتي تظل خاضعة لنظريات افتراضية. وقد حاولت الكاتبة تدارك هذا الخطأ التاريخي في كتابها *A Short History Of Myth*، فتحدثت عن تاريخ الأساطير في العصر الباليوليثي، وأرّخت له بين ٢٠,٠٠٠ -٨,٠٠٠ سنة ق.م. وهو أيضا خطأ، لأنه لا ينطبق – مجازا- إلا على الباليوليثي الأعلى، وإن كان في الوقت ذاته غير دقيق، لأن أيا من الموسوعات لم تحدد بدايته قبل ٤٠,٠٠٠ ق.م. وهو خطأ مستغرب أن يقع من "مؤرخة أديان".

الزراعة، كانت عبادة "الإلهة الأم" تعبر عن الشعور بأن "الخصوبة" التي تُغير، أو تُحوِّل حياة الإنسان كانت بالفعل "مقدسة". وقد صورها المثّالون على هيئة امرأة حبلى عارية، عثر عليها علماء الحفريات في كل مناطق أوربا والشرق الأوسط، والهند[١]؛ ولكنَّ هذه الإلهَة التي استمرت في بؤرة الاهتمام لقرون عدة، تم استبدالها بالبانثيون أو مجمع الآلهة، مثل إله السماء"[٢]. وتفترض أرمسترونج أن هذه "الإلَهَة الأم" كانت من أقوى الآلهة، بل وظل نفوذها أقوى من إله السماء الذي توارى دائما في الظل[٣].

تتبَّعت أرمسترونج صور هذه الإلَهَة الأم في الحضارات المختلفة، حسب رؤيتها، فتقول إنها كانت تدعى إنانا[٤] Inana في الحضارة السومرية القديمة، وهي أيضا عشتار[٥] عند البابليين. كما عُرفت الإلَهَة الأم باسم عناة[٦] في كنعان، وهي إيزيس[٧]

---

(١) لم تذكر أرمسترونج مصدرا لهذه المعلومة التاريخية، وإن كان معظم الحفريات التي قام بها علماء الآثـار، لم تذكر العثور على هذه التماثيل في منطقة الشرق الأوسط، تحديدا. ولكن عثر عليها بصورة أساسية في وسط وشمال آسيا، ووسط وشرق وغرب أوربا، انظر التعقيب. كما أن أرمسترونج أشارت إلى هـذه التماثيـل، بوصـفها المعروف، دون ذكر اسمها الذي اتفق عليه علماء الآثار، وهو "التماثيل الفينوسية"، وذلك للشبه بينها وبين تمثـال "فينوس"؛ إلهة الجمال عند الإغريق.

(2) Armstrong, K., *A History of God*, p. 5; *The Great Transformation*, p. 16.

(3) Ibid.

(٤) Inana أو إنانا (سيدة السماء) هي الإلَهَة الأم العظيمة في أساطير الشرق القديم، لا سيَّما عند السومريين ومنها اشتُقت الإلَهَة "عشتار"، إلهة الحب والخصب عند الأكاديين. وهي أيضا إينين وإينانا. إنانا هو الاسم الشعبي لهـا، وفي العصر البابلي هي "إشتار". تظهر معظم الأساطير المرتبطة بالإلهة "إنانا"، في عبادة الألَهَة "عـشتار"، ويـدور حولها كثير من الأساطير، منها ما يروى عن نزولها إلى العالم السفلي لتبحث عن حبيبها المفقود دموزي أو تمـوز، ونتيجة لهبوطها هذا توقف الخصب والإخصاب في البلاد. انظر: د. إمام عبدالفتاح: معجم ديانات وأساطير العالم: القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥، د.ط. المجلد الثاني، ١٨٧-١٨٨ باختصار.

(٥) Ishtar أو عشتار هي إلَهَة الحب والخصب والحرب أيضا، في ديانة الشرق الأوسط القديمة عنـد الأكـاديين البابليين والآشوريين. جاء ذكرها في ملحمة "جلجامش". لم ترتبط بعقد زواج من احد الآلهة الذكور، ولها أيضا جانبها الشيطاني. انظر: معجم ديانات وأساطير العالم: المجلد الثاني، ٢٠٢-٢٠٣ باختصار.

(٦) Anat أو Anath أو "عناة"، هي إلهة سورية وصلت إلى مصر في الغالب بفضل الهكسوس، وهي توجـد في نصوص كثيرة في أسفار العهد القديم بوصفها إلهة كنعانية تأثر بها اليهود. فيتحدث سفر يوشع عن "بيت عنـاة" (١٩:٢٨)، ويتحدث في سفر القضاة عن سكان بيت عناة (١:٣٣). انظر: معجم ديانات وأساطير العالم: المجلـد الأول، ٨٤-٨٥ باختصار.

(٧) Isis إيزيس هي الإلهة الأم العظيمة في الديانة المصرية القديمة، وهي شقيقة أوزوريس وزوجته، وأم حـورس. كثيرا ما تختلط مع الإلهة حتحور، فهما معا ينطبق عليهما نفس الوصف: الإلهة الأم العظيمة. وهي أشهر الإلهـات المصريات، كان ابنها "حورس" يسمى بإله الشمس، مما يدل على أنها في الأصل كانت تعتبر إلهة السماء التي تلـد الشمس مرة كل يوم. انظر: معجم ديانات وأساطير العالم: المجلد الثاني، ٢٠٤.

في الحضارة الفرعونية القديمة، كما عرفت أيضا باسم أفروديت[١] عند اليونان. وتعقب أرمسترونج على أهمية الأسطورة ووظيفتها بقولها، إن هذه الأساطير لم يكن المقصود منها أن تؤخذ حرفيا، بل هي محاولات مجازية لشرح حقيقة كانت شديدة التعقيد، وتثير حيرة شديدة في نفوس البشر، لذا فقد استعصى عليهم التعبير عنها بأي طريقة أخرى، فلجأوا إلى الأسطورة لتفسير خلق العالم. فقد ساعدت هذه القصصُ الدرامية، التي تدور حول الآلهة والإلهَـات، البشرَ ليُعَبّروا عن شعورهم بهذه القوى الغيبية غير المرئية المحيطة بهم. ويبدو، كما تقول أرمسترونج، إن سكان العام القديم كانوا يعتقدون أن مشاركتهم في هذه الحياة المقدسة، هو سبيلهم الوحيد للشعور بآدميتهم الحقيقية، فقد كانت الحياة فوق الأرض هشة ويلقي عليها الموت بظلاله، ولكن إذا قام الرجال والنساء بمحاكاة أفعال الآلهة، فربما يتمكنون بذلك من مشاركتها في قوتها وفعاليتها[٢]. وقيل أيضا إن الآلهة هي التي بينت للبشر كيف يبنون المدن والمعابد والتي في حقيقتها ليست إلا نسخا من مساكن الآلهة في العالم المقدس[٣]. فعالم الآلهة المقدس- كما تحكي الأساطير- لم يكن فقط العالم المثالي الذي يصبو إليه البشر، بل هو النموذج الأصلي الذي رُسمت حياتنا فوق الأرض على مثاله[٤].

---

(١) Aphrodite أو أفروديت (أي المولودة من زبد الماء). واحدة من آلهة الأولمب الاثنى عشر في أساطير اليونـان، وهي الإلهة الأم العظمى؛ إلهة الجمال والحب، وابنة زيوس وديوني. وهي نفسها فينوس عند الرومان، وكان لها عدة عشاق من آلهة خالدين وبشر فانين. يصف هوميروس أفروديت بـ "القبرصية"، ويعتقد أن التقاء الإغريق بالشرقيين في قبرص هو الذي أدى إلى إدخال أفروديت إلى بلاد اليونان، ففيها ملامح من عشتروت أو عشتار البابلية الآشورية. انظر: معجم ديانات وأساطير العالم: المجلد الأول، ٩٩-١٠٠.

(٢) يقول مؤرخ الأديان "فِراس السَّواح" في عبارات مشابهة لعبارة الكاتبة: "إن الأسطورة أسلوب في المعرفة والكشف والتوصل للحقائق، ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود، يقنع به الإنسان ويجد مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه. إنها الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنساني المبدع". انظر: فِراس السَّواح: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: ص ١١.

(٣) لم تذكر أرمسترونج صاحب هذا التفسير للأساطير، وعلاقة البشر بالآلهة.

(٤) يبدو من هذا التصور لكون عالم الأرض نموذجا لعالم الآلهة المقدس، تأثر الكاتبة بنظرية المثل عند أفلاطون. انظر: Armstrong, Karen, *A History of God*, p5.

تعقيـــب:

تاريخ عبادة الإلهة الأم[1] mother goddess :

أولا: علاقة الإلهة الأم بالتماثيل الفينوسية:

تفترض أرمسترونج أنه في الحقبة الباليوليثية، بدأ البشر يتجهون إلى عبادة "الإلَهة الأم"، وقالت: "إنها كانت من أقوى الآلهة، بل وظل نفوذها أقوى من إله السماء Sky God الذي توارى دائما في الظل ... وكانت تدعى إنانا Inana في الحضارة السومرية القديمة، وهي أيضا عشتار عند البابليين... وعناة في كنعان، وهي إيزيس في الحضارة الفرعونية القديمة، كما عرفت أيضا باسم أفروديت عند اليونان"[2]. وقد اتَّبعت كارين أرمسترونج في عرضها لفكرتها حول الإلَهة الأم، وإقامة الدليل عليها، منهجا **تاريخيا وأثريا** (مقتضبا)، لذا سأحاول بإذن الله، نقض هذه الفكرة باستخدام نفس المنهج التاريخي والأثري الذي اتَّبعته. وقد عارض غالبية علماء الآثار والأنثروبولوجيا "الغربيين" نظرية "**الإلهة الأم**" وربطها **بالتماثيل الفينوسية**، التي طرحتها عالمة الآثار الراحلة ماريا جيمبوتاس Marjia Gimbutas.

١. الحضارات الإنسانية القديمة وارتحال الشعوب:

ورد في موسوعة "تاريخ الحضارات العام" أن العصور الجيولوجية تقديرية، ولا يُعرف تاريخ أي شعب من شعوب الأرض، يرجع إلى ما قبل الميلاد بأربعة آلاف سنة. فالتقويم المصري القديم يحدد التاريخ ٤٢٤٥-٤٢٤٢ ق.م.، كبداية للحضارة المصرية القديمة[3]، ولعلها من أقدم الحضارات التي أرَّخَ لها العلماء. أما إنسان العصر الحجري القديم، فقد ترك آثارا على جدران المغاور والكهوف التي سكنها، ويُفترض أن الفكرة الدينية بدأت عند هذا الإنسان مرتبطة بالسحر. ويؤيد أكثر من اكتشاف

---

(١) لم أقف على أي مرجع عربي يتناول هذه القضية "بالنقد" و"التفنيد" العلمي؛ ، رغم ظهورها في الكتابات العربية المعاصرة، مثل مؤلفات فراس السواح. لذا آثرت التعقيب عليها في شيء من التفصيل، خاصة من الناحية التاريخية.

(2) Ibid., p5.

(٣) موسوعة "تاريخ الحضارات العام": إشراف موريس كروزيه؛ تأليف: أزوربه إيمار وجانين أوبوايه. نقلــه إلى العربية: فريد م. داغر، وفؤاد ج. أبو ريحان: الجزء الأول: الشرق واليونان القديمة، بيروت، لبنان: عويدات للطباعة والنشر، ٢٠٠٣، ١/٢٣.

علمي، أن الإنسان منذ العصر الحجري القديم، أخذ يهتم بدفن موتاه وإعداد أجسادهم وتجميعها في مكان معين، كما كان يمدها بالحلي والزينة، وقد تطورت هذه المراسم من مجرد تعبير عن مشاعر إنسانية، إلى مراسم يعتز بها ويقدسها؛ لأنه رأى فيها إيمانا بعقيدة الخلود والبقاء[١]. وتفترض الدراسات التاريخية أن هذه الشعوب كان يكثر فيها الغزو، فجاءت غزوات من الشمال من التركستان، والقوقاس، وغيرها، فأخضعوا مناطق جنوبية مثل الهند، وآسيا الصغرى، واليونان. يدل على ذلك، العثور على حفريات متشابهة في أغلب هذه المناطق[٢].

فارتحال الشعوب أو غزو بعضها لبعض، أمر عرفته الحضارة الإنسانية منذ القدم، وكانوا غالبا ما يرتحلون بحثًا عن المراعي والأرض الخصبة والمياه، لذا كانت أقدم الحضارات المعروفة في تاريخ البشرية، بجوار موارد المياه، "ففي الأرض التي اصطلح اليوم على تسميتها بالشرق الأدنى، برزت وازدهرت أقدم حضارتين بين الحضارات التي قامت على مقربة من حوض البحر المتوسط؛ الأولى في مصر (٤٢٤٥- ٤٢٤٢ ق.م.) والثانية حضارة ما بين النهرين (٤٠٠٠ ق.م.)"، وهذا يعود إلى طبيعة المناخ والأرض الخصبة والأنهار الغزيرة[٣].

إذن استدلال أرمسترونج على عبادة "**الإلهة الأم**"، في كل أنحاء "العالم القديم"، لمجرد العثور على هذا التمثال "الصغير" في مناطق عديدة، يفتقر إلى المنطق العلمي والتاريخي. وقد عارض "تعميم" هذا الفرض أغلب علماء الآثار والأنثروبولوجيا، و لم يؤيده إلا بعض علماء الأساطير. وقد تكون إنانا الأكادية هي نفسها عشتار البابلية، وعناة السورية، ولكن القضية، من الناحية الأثرية لا تزال محل بحث؛ حيث يرجح

---

(١) السابق: ١/ ٢٤-٢٥ باختصار.

(٢) يستدل علماء الحفريات على هذه الغزوات، بالعثور على الأواني المصنوعة من النحاس والشبهان [سبيكة البرونز]، في مناطق متباعدة من العالم. ويرجح العلماء أنها انتقلت من المناطق الجنوبية كالهند وآسيا الوسطى، إلى الغرب الأوربي. انظر: السابق: ١/ ٢٦ باختصار.

(٣) السابق: ١/ ٣٥. ولتاريخ الحضارات القديمة، انظر الجدول الزمني: ١/٦٥٠-٦٨٧. يقدِّر هذا الجدول بداية الحضارة المصرية في ٤٢٤٥-٤٢٤٢ ق.م.، وحضارة بلاد ما بين النهرين حوالي ٤٠٠٠ ق.م.، والطور السومري الأول ٣٢٠٠-٣٦٠٠ ق.م.، وطور الآكاد إلى ٢٦٠٠-٢٤٠٠ ق.م.، وحضارة وادي الهندوس حوالي ٢٥٠٠-١٥٠٠ ق.م. أما حضارة اليونان الكلاسيكية الحديثة فتعود إلى القرنين الخامس والرابع ق.م.

بعض علماء الآثار أن عشتار الأكادية (في بلاد الرافدين)، هي صورة أخرى "للإلهَة إيزيس" في حضارة مصر الفرعونية. كما كان هوميروس يرى أن "أفروديت القبرصية"، كما أُطلق هو عليها، هي نتاج التقاء الإغريق بالشرق في قبرص[1]. ولكن ما قالته أرمسترونج عن أن هذا "التمثال" كان يجسد "الإلهة الأم" في الشرق؛ وهي إنانا، وعشتار وإيزيس؛ هذا الربط بين التمثال وآلهة الشرق، في حاجة إلى دليل. ولكنها جزمت بصحة هذا الفرض، دون أدلة فعلية، خاصة وأن هذا التمثال لم يُعثر عليه في هذه المنطقة.

كما أن وجود هذا التمثال، في مناطق متفرقة من العالم، لا يمكن اعتباره دليلا قطعيا على تواضع البشرية على اختيار هذا التمثال كإلهَة تُعبد، وتجسدت في الأساطير. ولكن في هذه الحقبة من التاريخ، كانت الشعوب كثيرة الترحال، فربما انتقل التمثال مع المرتحلين من مكان لآخر. إضافة إلى أن الأساطير كانت تشيع في هذه المنطقة برمتها، وعُرف بها عدد لا حصر له من الآلهة. ولكن الكاتبة تحاول، في رأيي، أن تكون انتقائية لتدعيم وجهة نظرها في تحول البشر من "إله السماء إلى الإلهَة الأم"، رغم أن هذا التمثال لم يُعثر عليه،حتى الآن، في منطقة "الشرق".

٢. التماثيل الفينوسية Venus Figurine:

يُطلق على "الإلهَة الأم" في الغرب أسماء مختلفة مثل؛ Cybel "سيبيل"، وهي "إلَهَة الأرض" أو "الإلَهَة الأم"، وقد عرفت بهذا الاسم عند اليونان والرومان وآسيا الصغرى قبل الميلاد، كما يطلق عليها أسماء أخرى كثيرة منها عناة، وعشتار، وإيزيس[2]. وسبب اعتقاد العلماء، أن إنسان ما قبل التاريخ، ربما يكون قد عبد "إلَهَةً للأرض" أو "الإلهة الأم"، هو العثور على ما أطلق عليه اسم "التماثيل الفينوسية"، في مناطق متفرقة من العالم. وهذه التماثيل هي عبارة عن دمى صغيرة حجرية[3]، على هيئة أنثى حبلى،

---

(١) معجم ديانات وأساطير العالم: ١/٩٩-١٠٠.

(٢) السابق: ١/٢٧٦.

(٣) تتباين هذه التماثيل في المادة المصنوعة منها وفي طولها. فقد عثر على تماثيل مصنوعة من الحجر، ومن الطمي المحروق، ومن العظام، ومن العاج. ويتراوح طولها بين ٤- ٢٥ سم، ويوجد منها حوالي ١٠٠ نوع، أو شكل مختلف. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Venus_figurines .

ذات أبعاد جسمانية مبالغ كثيرا في حجمها[1]. وقد يُطلق عليها اسم "إلهة الأرض"، وليس "الإلهة الأم"[2]. ويصعب تحديد العصر الذي تعود إليه، ولكن قيل إنه عثر عليها في مواقع للحفريات تعود للعصر الباليوليثي الأعلى[3]. ولم تقتصر هذه التماثيل على كونها لأنثى، بل عثر على مجموعة تماثيل صغيرة يبدو أنها لرجل، في مواقع عديدة، ومنها ما هو لوجه فقط، ويصعب تحديد جنسه[4].

٣. مدلول التماثيل الفينوسية:

افترضت أرمسترونج أن هذه التماثيل كانت تجسيدا للإلَهة الأم، التي عُبدت بعد إله السماء، ثم افترضت أنها هي عينها "الإلهة" التي تجسدها الأساطير الشرقية؛ مثل عشتار وأناة. ولكي يصح الافتراض الثاني، لا بد أن يصح الافتراض الأول. ولكن الواقع يؤكد، أن وظيفة هذه التماثيل لا تزال محل خلاف بين العلماء حتى اليوم[5]، وهو ما يعني أن الافتراض الأول لا يمكن القطع بصحته. فأغلب علماء الآثار يترددون في النظر إليها على أنها رمز للخصوبة لأنها نتاج أقوام من خلفيات متباينة، لها نظم اقتصادية مختلفة، وعادات ولغات مختلفة، وقد يكون لها معان أخرى، ويرون أن كلا منها يجب أن يفسر حسب المكان أو المنطقة التي اكتشفت فيها[6].

وقد طُرحت نظريات كثيرة تحاول تفسير هذه الظاهرة؛ فبعض العلماء يفسرها على

---

(١) عُثر عليها على سبيل المثال في آسيا، في مواقع بين جبال البرانس Pyreness وروسيا؛ وفي وسط أوربا، في منطقة "ويلندورف" في النمسا، ولذا أطلق عليها العلماء اسم "فينوس ويلندورف" Venus of Willendorf؛ كما عثر عليها في مورافيا (منطقة التشيك)، وفي كهوف في وسط أوربا وأكرانيا، وفي أوربا الغربية. لمزيد من التفاصيل حول هذه التماثيل، انظر: الموسوعة الأثرية العالمية: ص ٥٩؛ وانظر:

The Concise Encyclopedia of Archaeology, p.59; Paul G. Bah. (ed.), *Cambridge Illustrated History of Archeology*, 1st ed.: Cambridge University Press, 1996, pp. 129 and 215; Fagan Brian M. (ed.), *The Oxford Companion to Archaeology*, Oxford University Press, 1996, pp. 740-741.

(2) *The Concise Encyclopedia of Archaeology*, , p. 59.

(3) *Cambridge Illustrated History of Archeology*, pp. 129 and 215.

(4) *The Oxford Companion to Archaeology*, p. 740-741.

عُثر على هذه التماثيل في بعض المناطق في جزيرة مالطة، ويقال إنها تعود إلى حوالي ٣١،٠٠٠-٩،٠٠٠ ق.م.

(5) *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.): 6/3583.

(6) Ibid.: 6/ 3584.

أنها تمثل مراحل الحمل والولادة عند المرأة، أو ترمز إلى دورة حياة الأنثى، وبعضهم يتعامل معها على أن هذه الدمى كانت تؤدي وظيفة اجتماعية من أجل التواصل بين الجماعات. كما حاولت إحدى هذه النظريات تفسير التوزيع الجغرافي الواسع لهذه التماثيل، وقامت بربطه بالزحف الجليدي إلى أوربا الغربية في الفترة من ٢٠,٠٠٠-١٦,٠٠٠ ق.م. كما يظن بعض العلماء أن هذه الدمية لعبت دورا رمزيا في تبادل المعلومات بين القبائل المتحالفة[١]، وقد فسرها آخرون على أنها دليل على وجود عبادة "خصوبة الإنسان"[٢]. ويرى بعض العلماء أن هذه التماثيل كانت تسكنها الأرواح والتي كانت مهمتها أن تحمي الناس خاصة أثناء الصيد. وربما كان ينظر لها على أنها إلهات للعالم السفلي التي تقوم بمساعدة الصياد أثناء الصيد وتزوده بالفريسة، هذا إلى جانب كونها رمزا للخصوبة[٣]، وربما كانت تمثل الأسلاف، كما أن ظهورها بأعداد كبيرة يفترض أنها كانت تقدم كقربان أو تستخدم في أعمال السحر[٤].

وبالنظر في تاريخ العثور على الدمى الفينوسية وآراء العلماء فيها، يتبين ما يلي:

- أنها وجدت في أماكن عديدة وبأشكال مختلفة، ومصنوعة أيضا من مواد مختلفة.
- اختلف العلماء في تسميتها بين الإلهة الأم وإلهة الأرض.
- في كثير من الأحيان يصعب تحديد جنس التمثال، سواء أكان ذكرا أم أنثى.
- هذه التماثيل صغيرة الحجم إلى حد كبير؛ لذا افترض كثير من العلماء أن أهل هذه المناطق كانوا يحملونها في رحلات الصيد، أو يتواصلون من خلالها، أو يستخدمونها كتميمة سحرية..إلخ، ويستحيل إلى الآن تحديد مدلولها بشكل قاطع، دون دليل.
- كثرة النظريات المتباينة حول تفسيرها، بين قائل إنها تمثل مراحل الحمل والولادة عند المرأة، أو تؤدي وظيفة اجتماعية، أو تلعب دورا رمزيا في التواصل بين القبائل، أو ترمز للخصوبة، أو ينظر لها على أنها إلهة تحمي الصياد أثناء الصيد، أو تستخدم في

---

(1) *The Oxford Companion to Archaeology*, p. 740-741.

(2) Ibid: p. 590.

(3) *The New Encyclopedia Britannica*, (15th ed.): **Venus Figurine**.

(4) Ibid.

أعمال السحر ..إلخ، فلا يوجد لها وظيفة يمكن أن يتفق حولها العلماء.

* من هذا العرض، يمكننا القول بأن افتراض أرمسترونج الأول، حول أن هذه التماثيل كانت تجسيدا "للإلهَة الأم"، غير صحيح، حسب رأي أغلب علماء الآثار. وبناء على ذلك يكون افتراضها الثاني، وهو أنها هي نفسها "الإلهة" التي تجسدها الأساطير الشرقية، محل جدل.

٤. التماثيل الفينوسية في الفكر العربي المعاصر:

يتابع فِراس السَّواح، مؤرخ الأديان السوري، فكرة أرمسترونج عن الإلهة الأم المرتبطة بالتماثيل الفينوسية في كتابه "دين الإنسان"[(١)]، ويطلق عليها اسم "الدمى العشتارية". وتحت عنوان "الدمى العشتارية والقوة المؤنثة" يقول السَّوَّاح: "إن ما حاول فن الدمى العشتارية أن يستحضره أمام عين المشاهد، شبيه بما حاول استحضاره فن الكهوف في رسومه الحيوانية، فهو ينقل إحساس إنسان الباليوليت بعالم اللاهوت وقوته السارية في عالم الناسوت، رغم حلول الشكل الشبيه بالإنساني محل الشكل الحيواني... فالأنثى المرموزة الغائبة الشخصية، المحرومة من الملامح التي تدل على هيئة صاحبها، ليست شخصا بعينه؛ إلهًا ما، أو كائنا روحانيا ما ورائيا، بقدر ما هي شارة مجردة. وبتعبير آخر، إننا أمام تعبير عن الألوهة لا أمام رسم لصورة إله". ويفسر السَّوَّاح أيضا كيفية استخدام هذه الدمى في الشعائر فيقول إنها كانت خفيفة الوزن، "فلا بد أنها كانت جزءًا من أدوات طقسية تستخدم في شعائر ذات طبيعة مختلفة عن شعائر الكهوف". وترسيخا لفكرة "الشعور" في إدراك المقدس؛ يقول السَّوَّاح إننا قد تعثرنا في فهم الرسائل البصرية للعصور القديمة لأننا ننتمي لحضارة تعتمد على الرسالة الكلامية التي تكشف عن محتوياتها بشكل تفصيلي مترابط، يأتي تباعا، أما فهم الرسالة البصرية فيتم بإدراك الكل دفعة واحدة، أي أنه لا يتأتى عقليا بل شعوريا[(٢)].

ومحاولة فِراس السَّواح إضفاء نوع من الدلالة الرمزية (أو البصرية كما يسميها) على هذه التماثيل تفتقر هي الأخرى إلى دليل مادي يؤيد ما قاله. فالكتابات الفرعونية

---

(١) فِراس السَّواح: دين الإنسان "بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني": ص ١٥٦-١٥٧. وقد جاء السواح بصور عديدة لهذه التماثيل التي تفتقر حتى إلى البعد الجمالي.

(٢) السابق: ص ١٥٧.

القديمة على سبيل المثال، تمكّن العلماء الآن من قراءتها وفك شفرتها، ووضع بعض الفروض المتعلقة بديانات الفراعنة القديمة، بناء على أدلة مادية. فالتاريخ المصري القديم، يُدرَس من عدة مصادر؛ أهمها الآثار المصرية، ومنها ما هو مسطّر على جدران المعابد والمقابر، أو على التماثيل ولوحات القبور، أو على قراطيس البردي أو التوابيت، إلى جانب ما ورد في بعض المصادر الأجنبية لحضارات معاصرة للحضارة المصرية مثل ما جاء في بعض المصادر البابلية أو الحيثية أو الآشورية. ويضاف لذلك ما كتبه رحالة اليونان والرومان الذين زاروا مصر، وكتبوا وصفا لها[1].

* وما أورده السَّواح في كتابه، يعد نموذجا لاقتباس بعض "مفاهيم الحضارية الغربية"، وتعميمها على الحضارة الإنسانية، بل ومحاولة تفسيرها بأسلوب، غير منطقي، وغير مقنع. فعلماء الغرب أنفسهم انقسموا حول مدلول هذه التماثيل، وتدور أغلب فروضهم على أنها كانت ترمز لشيء ما. فلا يمكننا القول أن تمثالا "قصيرا" لأنثى مشوهة الملامح، كان محل عبادة بشرية.

ثانيا: عبادة الإلهة الأم بين مؤيد ومعارض:

١. مؤيـــدو فكـــرة الإلهَـــــة الأم:

لا يوجد حتى الآن تفسير محدد لوظيفة هذه التماثيل الفينوسية، أو "العشتارية" كما أطلق عليها فراس السَّواح. ولكن مفهوم "الأمومة" ذاته، يعد أحد "الرموز" التي استخدمتها الحضارات المختلفة للتعبير عن خصوبة الآلهة، بعيدا عن هذه التماثيل. وما يهم في أسطورة الإلهة الأم، هو ارتباطها بما ظهر فيما بعد في المسيحية عن فكرة موت الإله وبعثه. فهذه "الإلهة الأم" في الأساطير القديمة، غالبا ما تكون أحد زوجين مقدسين، وتروى الأساطير أن اللحظة الحاسمة تأتي باختفاء الإلهة الأم، ثم عودة ظهورها والاحتفال بزواجها المقدس. اختفاؤها يعني انهيار الخصوبة، أما ظهورها مرة ثانية فيضمن عودة الخصوبة. وقد أدت هذه الأساطير إلى ظهور الافتراض الخاطيء للإله الذي يموت ثم يعاد للبعث مرة أخرى (موت وبعث الإله). فهي أيضا أم حانية،

---

(١) د/ أحمد فخري: مصر الفرعونية: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٨، د.ط.، ص ٤٨. ص ٦٠: نقلا عن د/سعيد مراد: المدخل في تاريخ الأديان: ط ١، ص ٧١.

وتقوم بتغذية طفل مقدس، ويتجلى هذا في صورة امرأة تحمل طفلا في ذراعيها[١].

أول من تحدث عن فكرة عبادة "الإلهة الأم" التي طرحتها أرمسترونج، كان جيمس فريزر[٢] James Frazer، وإن لم تشر أرمسترونج إليه. وقد اقترح مفهوم "الإلهة الأنثى" "كنوع" يندرج تحته عدد من التماثيل والرسومات، وجدت في العالم منذ القدم وحتى الآن في مجتمعات كثيرة. وكان هو ومن تبعه في رأيه، قد أيدوا نظرية أن كل العبادات في أوربا ومنطقة البحر الإيجي (في البحر المتوسط) Aegean التي تشتمل على أي نوع من "الإلهة الأم"، نشأت في العصر الحجري الحديث[٣] (النيوليثي)، وكانت الإلهات في كل هذه العبادات متشابهة. قَبِلَ علماء الأسطورة فكرة "النوع" فيما يتعلق بتماثيل الإلهَة، كما أيدها بعض علماء الأديان، ولكن رفضها أغلب علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، وأشهرهم هو عالم الآثار بيتر أوكو Peter Ucko[4]. وكان من أهم من روجوا لنظرية "الإلهة الأم" في العصر الحديث، الدكتورة ماريا جيمبوتاس Marjia Gimbutas، عالمة الآثار في مناطق حفريات ما قبل التاريخ في أوربا؛ حيث أيدت نظرية "الإلهة الأم"، بناء على ما عثر عليه من "التماثيل الفينوسية" في مناطق مختلفة من العالم. وقد لاقى افتراضها هذا رواجا كبيرا عند علماء الأساطير مثل

---

(1) *The New Encyclopedia Britannica*, (15th ed.), **Mother goddess.**

(٢) هو عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الاسكتلندي (١٨٥٤- ١٩٤١)، وصاحب نظرية تطورية في نشأة الدين. قال إن البشرية مرت بمراحل ثلاثة: الأولى هي مرحلة السحر البدائي، والتي استبدلت بمرحلة الدين، ثم استبدلت الأخيرة بمرحلة "العلم". من أهم أعماله *"The Golden Bough"* الصادر عام ١٨٩٠، وطرح فيه نظريته عن عبادة "الإلهة الأم". انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer

(٣) وليس الباليوليثي كما افترضت أرمسترونج. ويعود العصر النيوليثي أو الحجري الحديث إلى حوالي ٢٥٠٠ ق.م. وجدير بالذكر أن أرمسترونج لم تؤصل لهذه الفكرة، ولم تشر إلى أول من طرحها، وفصل القول حولها.

(4) http://en.wikipedia.org/wiki/Mother_Goddess

يعد بيتر أوكو، من أشد المعارضين لهذه الفكرة، ووصف كل النظريات التي افترضت وجود الإلهة الأم بأنها لا تعدو أن تكون محض هراء. وقد استبعد تماما فكرة أن هذه الدمى الصغيرة الشبيهة بالإنسان، كانت تستخدم كإلهة، ولكنه يفترض أنها كانت تستخدم كتميمة في أعمال السحر. كما انتقد تفسير التماثيل المصرية القديمة على أنها ترمز للخصوبة والأمومة، وقال إن البرديات الفرعونية أوضحت أن هذه التماثيل للنساء اللاتي يحملن صدورهن، كانت تدل في مصر على حالة من الحزن الشديد. كما أنها كانت تستخدم على نطاق واسع في أعمال السحر، ولم يكن هناك داع لتفسيرها على أنها آلهة من الإناث، أو من الذكور. http://en.wikipedia.org/wiki/Peter.ucko

جوزيف كامبل Joseph Campbell، كما أيدتها "الحركات النسوية" الغربية[١].

٢. معارضو فكرة الإلهة الأم:

على الجانب الآخر، عارض كثير من زملاء جيمبوتاس، الفروض التي طرحتها بشدة، لأنها لا تقوم بالتحليل الدقيق للحفريات التي عُثر عليها. قال أحد زملائها، إنه لا يوجد أي دليل على أن المرأة لعبت دورا محوريا في هذه العصور، سواء من الناحية الاجتماعية أو الدينية، فهذه المناطق تكثر فيها المواقع المحصنة وبعض الأسلحة، ما يوحي بقيام العديد من الحروب في تلك العصور[٢]. كما يعترض زملاؤها على قولها: "إن هذا استنتاج واضح"؛ رغم أن المنهج العلمي يقتضي منها أن تقول: "ربما يكون هذا، أو ذاك"، كما أنها كثيرا ما تغفل عن كتابة الخطوات المنطقية التي وصلت بها إلى هذا الاستنتاج[٣]. كما انتُقدت جيمبوتاس في جنوحها للتعميم[٤] فيما يخص مرحلة من مراحل التطور، وقولها إن كل المجتمعات في وقت واحد كانت تسيطر عليها النساء. فعصور ما قبل التاريخ، هي في الواقع أكثر تعقيدا من ذلك، وقد ترك علماء الأنثروبولوجيا هذا التعميم منذ زمن طويل[٥].

اختفت نظرية "الإلهة الأم" لفترة بعد أن طرحها جيمس فريزر، ثم عادت للظهور في سبعينيات القرن الماضي، بتأثير من الأفكار "النسوية" على الساحة الفكرية في الغرب[٦]. ويرى بعض علماء الآثار أن المشكلة كانت في وضع الافتراض أولا ثم البحث عن دليل يؤيده، والذي كان متوفرا في أي تمثال أنثوي عُثر عليه، من العصر الحجري القديم أو الحديث[٧]. وهو في تصوري ما فعلته أرمسترونج؛ حيث وضعت الفروض حول فكرة "الإلهة الأنثى"، ثم بدأت تبحث عن الدليل.

* * *

---

(1) http://www.debunker.com/texts/goddess.html

(2) Ibid.

(3) Ibid. Jacques Leslie, 1989.

(٤) وهو نفس الخطأ المنهجي الذي تقع فيه كارين أرمسترونج، حيث تقوم بالتعميم دون دليل. قارن ما يقوله فراس السواح - بيقين- أيضا عن نفس القضية: " **فلا بد أنها** كانت جزءا من أدوات طقسية تستخدم في شعائر...". دين الإنسان "بحث في ماهية الدين..": ص ١٥٦-١٥٧.

(5) http://www.debunker.com/texts/goddess.html : Jacques Leslie, 1989 .

(6) Ibid: Jay Matthews, 1990.

(7) http://www.debunker.com/texts/goddess.html

المبحث الثالث
مرحلة الأساطير

أولا: قضايا عامة تتعلق بالأساطير:

المطلب الأول: مفهوم الأسطورة:

قبل أن نتطرق إلى مرحلة الأساطير، من مراحل تاريخ عبادة الإله على الأرض، حسب رؤية كارين أرمسترونج، نعرض باختصار تصورها عن مفهوم الأسطورة وتاريخها، وأهميتها ووظيفتها في حياة البشر، على مدى التاريخ.

الأسطورة عند كارين أرمسترونج:

نشرت كارين أرمسترونج في عام ٢٠٠٥ كتابا عن الأساطير، بعنوان "تاريخ موجز للأسطورة" *A Short History Of Myth*، عرضت فيه تصورها عن تاريخ الأسطورة في حياة البشر. وردا على السؤال الذي طرحته في البداية: ما هي الأسطورة؟ تقول أرمسترونج إن الإنسان كان يخترع الأساطير في البداية من أجل أن يرى حياته المادية أو الدنيوية في إطار أوسع ليكون لها هدف ومعنى أبعد من حياته اليومية، فالخيال البشري هو الذي صنع الدين والأسطورة معا[١]. وعلى الرغم من أن الأسطورة أصبحت غير مقبولة في عصرنا الحالي، ويرفضها الكثيرون لأنها تتناقض مع العلم، إلا أن العلم نفسه،كما تقول أرمسترونج، هو نتاج "الخيال البشري" الذي مكن العلماء من تصور آفاق جديدة للمعرفة، كالصعود إلى القمر، والذي كان يعد دوما من الأساطير، ولكن هذا الخيال البشري أصبح حقيقة، ووضع الإنسان قدميه على القمر[٢].

---

(1) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, What is a Myth?, p. 2-3.

(٢) لا وجه للمقارنة بين الحقيقة العلمية المدروسة القائمة على المنطق والتجربة، وبين "الخيال الأسطوري"، فهو في النهاية "خيال"، قد يتحقق وقد لا يتحقق. أما التقدم العلمي، فهو يبدأ بتساؤل، ثم بحث واكتشاف، يعطي الأمل لاكتشافات أكثر وآمال أبعد، تتحقق بمزيد من البحث والتجربة. وقد أُثر عن بعض علماء الفيزياء في الغرب قولهم إن العلم الحقيقي يرتبط أصلا بالحلم البشري، ولكن أي حلم؟ إنه الحلم بأن تصل البشرية إلى فهم دقيق للكون المحيط بنا.

وعن جذور الأسطورة والأحداث التي تخبرنا عنها، وموضوعها الرئيسي؛ وهو العالم غير المرئي أو عالم الآلهة، تقول أرمسترونج: "إن جذورها تنبع غالبا من تجربة الموت والخوف من الفناء...فالعظام التي عثر عليها في القبور القديمة توحي بأن دفن الموتى كان يصحبه نوع من أنواع التضحية...والأسطورة النيندرثالية[1] كانت تُحكى بجوار القبور...ففي لحظة من اللحظات سنضطر جميعا للذهاب إلى مكان لم نره من قبل (أي الموت). فالأسطورة تخبرنا عن المجهول الذي لا نمتلك الكلمات للتعبير عنه... والأسطورة ليست مجرد قصة تروى، بل هي تخبرنا عن السلوك الذي علينا أن نتبعه في الحياة (في لحظات مشابهة). وكان إنسان النيندرثال يدفن موتاه في وضع الجنين كما لو كان يخبرنا عن عالم آخر مواز لعالمنا..فالإيمان بهذا العالم غير المرئي، الذي يطلق عليه أحيانا عالم الآلهة، هو الموضوع الرئيسي للأسطورة". وتضيف قائلة إن هذا الاعتقاد قد أُطلق عليه "الفلسفة الدائمة[2] *Perennial Philosophy*، لأنها كانت مصدر

---

(١) **إنسان النيندرثال** يعود إلى العصر الباليوليثي الأوسط على وجه التقريب (حوالي ١٠٠،٠٠٠سنة ق.م.)، ولا توجد أساطير مكتوبة لهذه الفترة من تاريخ الإنسان، فأقدم الأساطير التي عثر عليها في صورة مكتوبة تعود إلى الطور السومري (حوالي ٣٠٠٠ ق.م.)، ولكن الكاتبة تعرض تصورها الشخصي لأساطير هذا العصر بناء على الحفريات والقبور التي عثر عليها ورسومات الكهوف. ولا يستطيع أحد أن يجزم، أو حتى يفترض أن الأسطورة النيندرثالية كانت تُحكى بجوار القبور، فهذا تاريخ لم يُعثر له حتى الآن على أي وثائق مكتوبة.

(٢) الفلسفة الدائمة أو *Perennial Philosophy*" تقوم فكرتها على الدعوى بأنه رغم ما تبدو عليه مختلف المذاهب الفلسفية من تعارض، إلا أنها تؤلف في مجموعها تراثا فريدا دائم الاتصال، جوهره واحد. وفي ذلك يقول لافيل: "إن الفلسفة التي عرضناها هنا، مبادؤها الأساسية لا تقدم شيئا جديدا، لأنها ليست سوى تأملات شخصية، قد زودتنا بمادتها الفلسفة الدائمة التي هي عمل البشرية كلها". انظر: د. الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٦١١. وقد استخدم هكسلي Aldous Huxley هذا المصطلح عام ١٩٤٥ في كتابه "الفلسفة الدائمة *Perennial Philosophy*"، وقال فيه إن الفكرة الرئيسية فيها، تقوم على أن البشر على مدى التاريخ كان لهم تصورات متشابهة عن الحقيقة، والنفس، والعالم، ومغزى الوجود. هذا التشابه يوحي بالمبادئ الرئيسية التي تكوِّن الأصول العامة لمعظم الأديان. أما عن الاختلافات في الرأي فهي تنشأ من اختلاف الثقافات، ويمكن تفسيرها بناء على ذلك التكوين الثقافي لكل جماعة. من هذه الإدراكات العامة؛ أن العالم الطبيعي أو المادي ليس هو الحقيقة الوحيدة، بل هو كالظل أو المرآة للحقيقة المقدسة التي لا نستطيع إدراكها بحواسنا. ومن هذه الإدراكات، أن البشر يمثلون مرآة لهذه الحقيقة المزدوجة، فالجانب المادي من الإنسان (أي الجسد) تنطبق عليه كل القوانين الطبيعية من مولد وموت...إلخ، ويبقى الجزء الذي لا يتعرض لهذا التحلل وهو الروح. ومن هذه الإدراكات، أن كل البشر يمتلكون الحدس لإدراك المطلق أو الحقيقة المطلقة، وهذا هو الهدف النهائي للبشرية في الديانات الإبراهيمية – اليهودية والمسيحية والإسلام- وهي التي تُسَمِّي **الحقيقة المطلقة**؛ "الله" أو 'God'، وهو المطلق الذي ينبع منه كل الوجود. أما الأديان غير المؤلهة؛ مثل البوذية، والتاوية، والجاينية Jainism، فترى المطلق بصورة مختلفة عن الديانات الإبراهيمية، وإن كان المفهوم الرئيسي واحد. ويقول هكسلي إن الفلسفة الدائمة نجدها بصورة مركزة في السنسكريتية، فالأتمان Atman (وهو جوهر الحياة وروح العلم) يتحد مع البراهمان Brahman وهو المبدأ المطلق لكل الوجود ونهاية كل موجود، وتعني أن منتهى كل إنسان أن يكتشف الحقيقة لنفسه وأن يعرف من هو. انظر:
http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Perennial_philosophy

المعرفة للأسطورة، وللطقوس في كل المجتمعات قبل العالم الحديث، ... وحسب هذه الفلسفة فإن كل ما حدث في هذا العالم، كل ما نسمعه ونراه له مثيل في عالم المقدس"(١).

* تشير أرمسترونج هنا إلى جانب واحد فقط تحدث عنه هكسلي في كتابه، وهو"عالم المثل"، الذي تحدث عنه أفلاطون. إلا أن هكسلي لم يقل تحديدا "إن كل ما في هذا العالم له مثيل في عالم المقدس، بل قال إن هذا من الإدراكات المشتركة للبشر، أي أن العالم المادي ليس هو الحقيقة الوحيدة، بل هو مرآة للحقيقة المقدسة(٢).

وعن تفسير الأساطير، تقول أرمسترونج إنهم في العصر الباليوليثي(٣) لم يتركوا لنا أية مصادر مكتوبة للأساطير، فكيف لنا أن نعرف تفسيرها؟ تقترح أرمسترونج أننا يمكننا ذلك من دراسة قبائل الأقزام pygmies في أفريقيا والقبائل البدائية في أستراليا، لأنهم يعيشون في مجتمعات صيد حتى الآن ولم يمروا بتطور زراعي، فهم بذلك لا يزالون على فطرتهم القديمة (أي منذ حوالي ١٠،٠٠٠ سنة)(٤).

تعقيـــب:

ما هي الأسطورة؟

* على الرغم من أن أرمسترونج طرحت هذا التساؤل، إلا أنها لم تقدم تعريفا محددا للأسطورة، بل أفردت صفحات عديدة للحديث عن سبب "اختراع البشر للأسطورة" وأهميتها ووظيفتها، وقدمت تفسيرات متباينة للأساطير، يشعر بعدها القارئ أنه لم يصل إلى إجابة محددة عن أي من هذه النقاط التي طرحتها، وأغلب الإجابات التي قدمتها لا تعبر إلا عن تصورها الشخصي. مثال ذلك قولها: "إن الأسطورة تخبرنا عن المجهول الذي لا نمتلك الكلمات للتعبير عنه ... وموضوعها الرئيسي هو العالم غير المرئي أو عالم الآلهة". أما مصادر الأسطورة عن هذا المجهول،

---

(1) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, What is a Myth, p. 2-4.

(٢) وتقول أرمسترونج في موضع آخر عن "الفلسفة الدائمة" إن مدرسة السنخيا *Sankhya* (إحدى المدارس الستة للفلسفة الهندوسية)، تقول إن البشر لن يجدوا المثال في العالم الخارجي بل *في داخل النفس*. انظر:

Armstrong Karen, *The Great Transformation*, p.229.

(٣) وهو العصر الذي نسَبَتْ أرمسترونج إليه، عبادة الإلهة الأم.

(4) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, p. 17.

وقد عرضنا في "الفصل الأول"، المناهج المختلفة التي اقترحها العلماء لتفسير الأسطورة.

فهي الإنسان نفسه، الذي اخترعها! فالإنسان يخبر نفسَه عن المجهول الذي لا يعرفه، من خلال "اختراع" الأسطورة. فكيف يخبر المجهول، عن المجهول؟

* وتقول أرمسترونج، إن مصدر المعرفة للأساطير، هو "الفلسفة الدائمة"، وهي مصدر المعرفة للأسطورة والطقوس الدينية "في كل المجتمعات قبل العالم الحديث". فالكاتبة هنا لجأت إلى التعميم الشديد حين جزمت بأن هذه "الفلسفة الدائمة"، هي "مصدر المعرفة في كل المجتمعات..". وحين طرح هكسلي مفهومه عن "الفلسفة الدائمة"، كان يقصد بها الإدراكات العامة للبشر، وتصوراتهم المختلفة عن المطلق، و لم يقل إن الفلسفة الدائمة كانت هي مصدرا للمعرفة في ذاتها.

* تحدثت أرمسترونج أيضا عن الأسطورة "النيندرثالية" التي كانت تُحكى بجوار القبور، واستدلت بطريقة دفن الموتى في وضع الجنين لإنسان النيندرثال، على أنه "كما لو كان يخبرنا عن عالم آخر"، وأنه كان يؤمن بالعالم غير المرئي. ولكن دفن الموتى في وضع الجنين في رأي بعض علماء الأديان، كان يميز الحقبة الباليوليثية الأعلى[1]، والتي تميزت أيضا ببعض الطقوس الأخرى مثل وضع جماجم الحيوانات حول حافة القبور[2]، وإن كانت هذه الطقوس، لا تزال غير واضحة بالنسبة لهم[3].

* فكل هذه الأقوال، هي مجرد افتراضات لا تزال محل بحث، ولا يمكن أن يستنبط منها نظرية حول "نظرة" الإنسان البدائي للكون المحيط به. ويظهر من عرض

---

(١) حوالي ٧٥,٠٠٠ – ١٠,٠٠٠ ق.م.

(٢) حاول بعض العلماء تفسير إحاطة القبور بالجماجم وأجزاء من الفك السفلي، على أنها دليل على وجود عبادة "الجماجم" في العصر الباليوليثي الأعلى. إلا أنهم قوبلوا بمعارضة من غالبية علماء الأديان، الذين استندوا إلى ما أظهرته الدراسات الأثرية الحديثة، وقالوا إن هذه العبادة لا تزال موضع شك. فهذه العظام عثر عليها وهي "مكسورة" بالفعل. لذا يظن العلماء أن يكون هذا قد نتج عن هجوم من الحيوانات المفترسة، أو بسبب المياه، أو بفعل أي ظواهر طبيعية أخرى، أو ربما تكون هذه العظام قد تجمعت بصورة طبيعية. انظر:

Verkamp, Bernard J., *The Evolution of Religion A Re-Examination*, Scarnton: University of Scarnton Press, 1955, Chapter I, p. 17-18.

(3) Ibid.

ولكن بعض العلماء يرَون أن الاهتمام بالجثة وتزيينها بالعظام والأصداف، وبعض الحلي، أو طلاء الجثة بالمَغْرَة (المَغْرَة red ochre، هو أكسيد الحديديك المائي الطبيعي، ويكون أصفر أو أحمر اللون، ويستخدم للطلاء)، ربما يعني أن من عاشوا في هذه الفترة، كانوا يكنون احتراما للموتى أكثر من شعورهم بالخوف، و لم ينظروا للقبر على أنه سجن بل هو "معبر لحياة أخرى". انظر: السابق.

أرمسترونج، عدم دقتها في عرض بعض الأمور التاريخية، مثل العصر الذي ينسب إليه دفن الموتى في وضع الجنين، إلى جانب اللجوء للتعميم، والاختزال، في قضية فلسفية محددة، طرحها أحد العلماء بوجهة نظر معينة، مثل فكرة "الفلسفة الدائمة". وفي النهاية لم لنصل للإجابة على السؤال، ما هي الأسطورة؟

* * *

المطلب الثاني: وظيفة الأسطورة:

وظيفة الأسطورة:

وعن الدور الذي كانت تقوم به الأسطورة قديما، تقول الكاتبة موضع الدراسة إن **وظيفتها الأساسية** كانت أن يعايش الناس قداسة الآلهة، وأن يعايشوا الحدث الذي يتجدد ويتكرر، كما أنها كانت سبيلهم للوصول إلى حالة من الشطح. وبشيء من التفصيل، تقول أرمسترونج إن الأسطورة كانت تعطي شكلا أكثر وضوحا للواقع الذي شعر به الناس دون أن يروه، وكانت تُخبرهم[1] عن أعمال الآلهة، ليس لمجرد إشباع فضولهم، بل ليقلدها الناس ويعيشوا قداستها على الأرض. فهم نادرا ما كانوا ينظرون للآلهة على أنها مخلوقات خارقة فوق طبيعية[2] *supernatural* ذات شخصية مستقلة، تعيش في عالم ما وراء الطبيعة، بل كانوا يرون أنه يمكن محاكاة أعمالها[3]. فالأسطورة كانت تعبر عن تجربة إنسانية ولم يكن القصد منها أن تكون تفسيرا

---

(١) إذا كان الإنسان هو الذي اخترع الأسطورة، فما الذي يمكن أن تخبره عن أعمال الآلهة!

(٢) الدين فوق الطبيعي أو *supernatural religion* هو الدين الذي يؤمن بإله خارق، فوق طبيعي، خلق العالم ويتوجه إليه البشر بالعبادة والاستغفار من ذنوبهم، ويرجون ثوابه وجنته في الآخرة ويخشون عقابه. وقد دأب علماء الأديان في الغرب على تقسيم الأديان إلى مؤلهة وغير مؤلهة. ولكن في عام ٢٠٠٦، خرج عالم الأحناس والتطور البيولوجي والأستاذ بجامعة أكسفورد ريتشارد دوكنز Richard Dawkins (أحد الملحدين الجدد)، بمقابلة جديدة بين ما سماه الدين الأينشتايني *Einsteinian Religion* نسبة إلى ألبرت إينشتاين صاحب نظرية النسبية المعروف، والدين فوق الطبيعي *Supernatural Religion*. في كتابه "وهم فكرة الإله" *The God Delusion* الذي أثار ضجة واسعة حتى في أوساط العلمانيين في الغرب - لخروجه بنظرية إلحادية جريئة قائمة على تمجيد حقائق الكون المبهرة بصورة أساسية- يقول دوكنز إن هناك خلطا كبيرا بين الدين فوق الطبيعي والدين الأينشتايني. فالعلماء التجريبيون يستخدمون كلمة إله "God" بصورة مجازية وليس حقيقية، لأنهم يقصدون بها الكون، وما به من غموض وأسرار. فأينشتاين كان معروفا بإلحاده وعدم إيمانه بالأديان التقليدية (على الرغم من نشأته اليهودية) ، لذا يفرّق دوكنز بين الخالق فوق الطبيعي الذي يناسب رغبة من يتطلعون إلى إله يتوجهون إليه بالعبادة، وما يقصده أينشتاين بكلمة "إله"، فهو كان يقصد شيئا مخالفا تماما لما هو معروف، وكان يقول عن نفسه: "أنا إنسان متدين جدا ولكني لا أؤمن بإله." وقد كان أينشتاين أقرب في فكره إلى اسبينوزا الذي قال بوحدة الوجود Pantheism أو بأن الله والكون شيء واحد. فهذا المذهب الأينشتايني يرى أن كلمة الله مرادفة للكون أو القوانين التي تحكمه ولكنها لا تشير إلى أي شيء فوق طبيعي، انظر:

http://onegoodmove.org/1gm/1gmarchive/2004/04/confusion.html

(3) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, p. 5.

لاهوتيا. وإذا لم تكن الآلهة مخلوقات ميتافيزيقية، فما هي طبيعة الآلهة؟ تقول أرمسترونج إن الأساطير الأولى علّمت الناس أن يروا "الحقيقة" التي تتعدى العالم الحسي من حولهم، ولكن هذا لم يتطلب منهم قفزة إيمانية من العالم الدنيوي إلى العالم الميتافيزيقي، وعلى حد تعبيرها "فإنه يبدو أن هذه المرحلة لم يكن بها خليج ميتافيزيقي بين العالم المقدس والدنيوي[١]..."، فهم لم ينظروا للحجر على أنه مجرد صخرة صماء، بل كانوا يرون أن هذه الصخرة تعكس صورة لتجلي للمقدس[٢] *hierophany*، ومثلها الشجرة التي تجدد نفسها على الدوام، والقمر الذي يختفي ثم يعود، كل هذه مظاهر تجلي للمقدس[٣].

الوظيفة الثانية للأسطورة، هي معايشة الحدث الذي يتجدد بصفة دائمة، كما ترى أرمسترونج. ففي القرن الثامن عشر ظهرت نظريات علمية لقراءة التاريخ، تركز على ما حدث بالفعل، ولكن في العالم القديم، ما كان يهمهم هو معنى الحدث[٤]، فالأسطورة كانت تتحدث عن حدث وقع مرة واحدة، ولكنه يحدث على الرغم من ذلك طوال الوقت بصورة متجددة ومتكررة، لأن الأساطير تتحدث عن أحداث لا زمن لها[٥].

أما **الوظيفة الثالثة** للأساطير، فهي الاتصال بالمفارق، فالإحساس بالمفارق السامي،

---

(١) ثنائية المقدس والدنيوي (أو غير المقدس) قال بها دوركايم في كتابه "الأشكال البدائية للحياة الدينية" (١٩١٢)، ولكن أرمسترونج في هذه الفكرة متأثرة بما قاله ميرسيا إيلياد فيما بعد في كتابه "المقدس والدنيوي" *The Sacred and the Profane* (١٩٥٧).

(٢) استخدم ميرسيا إيلياد مصطلح *hierophany* ، وكان يقصد به أن ما يضفي القدسية على شيء مـــا، ســـواء أكان زمان أو مكان، أو غيره، هو هذا **"التجلي"** الإلهي للبشر، في هذا المكان، الزمان، الحجر..إلخ. انظر:

Eliade. M. *Myths, Dreams and Mysteries,* New York: Harper Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1967, pp. 124-125

(3) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth,* p. 16-17.

(٤) وهذه أيضا هي قراءة أرمسترونج الخاصة، لأنه لا يوجد حقيقة ما يفسر المقصود من الأساطير.

(5) Ibid., p. 7.

هذه الفكرة تحدث عنها أيضا إيلياد في كتابه "المقدس والدنيوي"، حيث يقول إن الإنسان المتدين يؤمن بأنـــه في الماضي كان يوجد أزمان معينة لها قدسية، وأزمان أخرى دنيوية لا تختلف عن غيرها من الأزمان، وهو يعـــيش في الحاضر بصورة تتكرر وتتجدد، حدثا مقدسا، حدث في زمن أسطوري في الماضي. وما قاله إيلياد في كتابه أكثـــر وضوحا واستيعابا وتحديدا للفكرة، وينصب أساسا على الأديان البدائية، وليس تفسيرا لكل الأساطير. انظر:

Eliade. Mircea. *The Sacred and the Profane,* p. 68-69.

ويقول فراس السّواح في عبارات مشابهة عن **تجدد الحدث** الذي تعرضه الأسطورة: "تأتي الملحمة لبث الـــروح في طقس معروف قديم، وهو الاحتفال برأس السنة، وإعطائه المعنى وتثبيته ... وربما شارك الملك وكبار الكهنة أنفسهم في اتخاذ الأدوار الرئيسية في التمثيل. كما كانت مقاطع أخرى تنشد وتغنى من قبل العباد أنفسهم، وذلك مساعدة من العباد لآلهتها في المعركة الدائرة مع قوى الفوضى والعمّاء. فالمعركة البدئية لم تحدث مرة واحدة وكفى، بل هي معركة متجددة، يشارك البشر فيها طقسيا، فيشدون أزر آلهتهم ويعطونها سندا ومددا". مغامرة العقل: ص ٩٦.

كما تقول، كان دوما جزءا من التجربة الإنسانية، وكانت الأديان تمثل أحد الطرق التقليدية للوصول إلى مرحلة "**الشطح**" والاتصال بالمفارق، "ولكن إذا لم يجدها الناس الآن في المعابد والكنائس والمساجد، سيبحثون عنها في مكان آخر كالموسيقى والشعر والمخدرات...إلخ"[١]. فوظيفة الأسطورة أن تجعلنا نشعر بالفرح والسعادة حتى في مواجهة الموت والفناء، أما إذا توقفت الأسطورة عن أداء هذا الدور، فإنها تموت وتفقد فعاليتها[٢]. وقد تحدثت أرمسترونج عن وظائف أخرى للأسطورة، ولكنها تدور حول هذه المعاني، كررتها بعبارات وأساليب مختلفة، لذا اكتفي بذكر أهمها.

أهم وظائف الأسطورة التي ذكرتها الكاتبة:

- معايشة البشر لقداسة الآلهة، حيث لا يوجد فاصل بين العالمين المقدس والدنيوي.
- معايشة الحدث المتجدد.
- التواصل مع المفارق والوصول لحالة الشطح.

* والواضح هنا أن الكاتبة تتحدث عن الأسطورة، "بأسطورة"، وليس من خلال منهج عقلي وتفسير علمي لظهور الأساطير، ولفعلها في حياة صانعيها والمقتنعين بها.

تعقيــــب:

هل المقصد من الدين الوصول لحالة الشطح؟

تحدثت أرمسترونج حديثا طويلا ومتشعبا عن وظائف الأسطورة، يخلص إلى أن القصد من معايشة أحداث الأسطورة، وإعادة تمثيلها، هو أن يصل الإنسان في النهاية إلى مرحلة الشطح والاتصال بالمفارق. ومما قالته إن هذا الاتصال بالمفارق يتحقق من خلال الأسطورة، أو من خلال الأديان، والتي قالت إنها كانت إحدى الطرق التقليدية للوصول إلى هذه المرحلة. ومن الواضح أنها تريد أن تساوي بين الأسطورة والدين في وظيفة كل منها في حياة البشر. فالذي يستنتج من كلامها هو أن الأديان هي امتداد

---

(1) Armstrong: *A Short History Of Myth*, p. 8; Armstrong, K., *Jerusalem One City Three Faiths*: 1st ed., New York: Ballantine Books, 1997, p. 11.

النسخة العربية: كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٣٥. وما تقولـــه أرمـــسترونج يعـــد تعميما، وقراءة سطحية لسلوك بعض المتدينين. فما تشير إليه الكاتبة لا يسمى دينا حقيقيا.

(2) *A Short History Of Myth*, p. 8.

للأساطير، وهو ما سنوضحه بالتفصيل في التعقيب على حديثها عن سيدنا إبراهيم ﷺ. وإذا كان الشطح هو الهدف الرئيسي من الدين، فمن المتوقع أن يترك الناس المعابد والكنائس ويبحثون عنها في الموسيقى والشعر -كما تقول- لأن دور العبادة في الغرب، فشلت في أداء هذا الدور في العصر الحديث.

* * *

المطلب الثالث: أهمية الأسطورة في حياة البشر:

١. الأسطورة وعلم النفس :

في معرض دفاعها عن الأسطورة تقول أرمسترونج إن غربتنا عن الأسطورة في العصر الحديث أمر غير مسبوق، فقديما كان الناس لا غناء لهم عنها، فهي لم تساعد الناس فقط على فهم حياتهم، بل كشفت عن مناطق من العقل البشري، ما كنا لنعرفها دونها، فهي تعد أول شكل من أشكال علم النفس في التاريخ. إن قصص الآلهة وهم يحاربون الوحوش، قد أضاء الفعل الغامض للنفس، بدليل أن فرويد حين أراد أن يبحث عن أسرار الروح، اتجه تلقائيا للأسطورة الكلاسيكية لتفسير رؤية من اخترعوها، بل وأعطى لها تفسيرا جديدا[1]. وتقول تعقيبا على ذلك: "ولا يُعدُّ هذا أمرا غريبا، فالأسطورة لا توجد لها صورة واحدة لا تتغير، بل لا بد أن تتغير كلما تغيرت الأحوال، فنحن نحتاج لأن نخبر قصتنا بصورة مختلفة لنحصل على الحقيقة. ولكننا سنرى أن الطبيعة البشرية لا تتغير، فكثير من الأساطير التي اخترعوها قديما لا زالت تخاطب مخاوفنا ورغباتنا الرئيسة حتى الآن"[2].

* بل هو بالفعل أمر غريب، أن تكون الأسطورة هي مصدر الحقيقة.

٢. الفردوس المفقود والمعراج الإلهي:

تعطي أرمسترونج أمثلة لتبين مدى أهمية الأسطورة في حياة البشر على مر العصور. فمن أشهر الأساطير التي عرفتها البشرية كانت أسطورة "**الفردوس المفقود**"،

---

(1) Ibid., p. 11.

(2) Ibid., p.11; Armstrong, Karen, *Jerusalem One City Three Faiths*, p. xvii.

النسخة العربية: كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ١٤.

وهو الفردوس الذي عاش الإنسان حياته يبحث عنه، ويحاول الوصول إليه[١]. كما ترى أن التوراة والإنجيل يحتويان على كثير من الأساطير، مثل قصة **الطوفان**، التي توجد في جميع الأساطير المعروفة[٢]؛ وموت وقيامة المسيح (عليه السلام) (أي موت الإله وبعثه)[٣]. كما تتحدث أرمسترونج عن أسطورة أخرى، لها أهمية خاصة في المعتقدات البشرية و"السماوية"، أطلقت عليها اسم "**أسطورة الجبل**"، والارتقاء إلى السماء، بمعنى المعراج الإلهي. فقد ادَّعى الحكماء، كما تقول، أنهم ارتفعوا إلى الفضاء، أو الكون الخارجي، حتى وصلوا إلى المجال المقدس، ويقال أيضا إن من يمارسون اليوجا يطيرون في الهواء، والصوفية يرتفعون في السماء، ويقال في الأسطورة الصوفية إن الناس يتطلعون إلى إله السماء, ليرتقوا إلى حالة أعلى من الوعي البشري، ولذلك نجد الأنبياء يتسلقون الجبال العالية ليصلوا إلى صورة أعلى للوجود[٤].

ولكن لِم الجبال؟ تقول أرمسترونج إن الجبال تقع بين السماء والأرض فيمكن أن يلتقي عندها الرجال بآلهتهم مثل ما فعل موسى عليه السلام. وتضيف أن هذه الأساطير قد ظهرت في كل الأديان، مثل رحلة المسيح (عليه السلام) إلى السماء، ورحلة محمد (ﷺ) من مكة إلى بيت المقدس ثم إلى العرش المقدس[٥]. ولكنها ترى أننا لا يجب أن نقرأها حرفيا، فلا يمكن أن نتخيل أن محمدًا (ﷺ) طار من مكة إلى القدس، أو أن المسيح (عليه السلام) قد صعد إلى السماء، ، فلا بد أنهم قد اخترقوا مستويات جديدة من العلو

---

(١) كتب الشاعر الإنجليزي جون ميلتون، في القرن السابع عشر، ملحمة شعرية أطلق عليها اسم "**الفردوس المفقود**"، *Paradise Lost*. وتدور الملحمة حول قصة خروج آدم وحواء من الجنة، وإغواء الشيطان لهما بالأكل من الشجرة المحرمة. قال ميلتون في مقدمة ملحمته إن غرضه من كتابة هذه الملحمة أن يبين عدل الله في معاملته للإنسان، وأن يبين الصراع بين علم الله بالغيب وإرادة الإنسان الحرة. ولأن أرمسترونج متخصصة في الأدب الإنجليزي، فقد استعارت هذا العنوان المشهور لتوحي بأن قصة الخروج من الجنة هي في الأصل أسطورة، على الرغم من أن ميلتون لم يوحِ بهذا في ملحمته.

(2) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, p.24.

(3) Ibid., p. 25.

(4) *A Short History Of Myth*, p.22-23; *Jerusalem One City Three Faiths*, p. xvii.

النسخة العربية: كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ١٤.

(٥) فصَّل ميرسيا إيلياد القول في هذه القضية، كما سنورد في التعقيب.

الروحي[1]، في رأيها.

تعقيــــب:

١. أسطورة الفردوس المفقود:

من خلال بحثي في الأساطير، لم أقف على أسطورة قديمة بهذا العنوان، إلا أن فراس السَّوَّاح حاول أن يجد لها أصلا في الأساطير السومرية والبابلية.

* **قصة الفردوس المفقود** هي إحدى المسائل التي قالت عنها أرمسترونج إنها من الأساطير البشرية المعروفة، مثلها مثل الصعود إلى السماء وشق البحر. وقد افترضت في كتابها "القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث"، أن "مكة" هي "الفردوس المفقود" عند المسلمين، فتقول: "وكان الحرم المكي في أذهان العرب هو موقع جنة عدن حيث خُلق آدم وعُلِّم أسماء الحيوانات، وبُجِّل من الملائكة كلهم، ولذا مثلت مكة الفردوس المفقود، والذي يمكن العودة إليه بصفة مؤقتة عن طريق تأدية الشعائر التقليدية في تلك البقعة. كما قيل أن ابن آدم "شيث" أعاد بناءها، ثم قام نوح ببنائها بعد الطوفان، وتلاه إبراهيم وإسماعيل. وأخيرا أعاد بناءها قصي بن كلاب جد قبيلة قريش. ومن ثم فقد وصلت الكعبة الماضي بالحاضر، والإنساني بالإلهي، والعالم الخارجي بالعالم الباطني[2]".

لم تذكر أرمسترونج مرجعا لهذه الفكرة الغريبة عن عقائد الإسلام، سوى آيات من القرآن الكريم تتحدث عن خلق آدم وسجود الملائكة له من سورة البقرة. ومن البديهي أن المسلمين لم يعرفوا أصلا فكرة "الفردوس المفقود" بهذا المفهوم الأسطوري، ولكنه من باب "تعميم" القضايا على كل الأديان، لذا قدمت أرمسترونج تصورها الخاص –الذي لم تجد له مصدرا– والذي يعكس جليا رؤيتها التي طرحتها في وظائف الأسطورة عن تجلي المقدس ومعايشة قداسة الآلهة، ومعايشة الحدث الذي يتجدد ويتكرر[3].

---

(1) Ibid.

(٢) كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٣٧٦.

(٣) انظر: وظيفة الأسطورة في هذا الفصل.

* فِراس السَّواح والفردوس المفقود:

وفي متابعة لأرمسترونج في نفس الفكرة؛ قام فراس السَّوَّاح في كتابه "مغامرة العقل الأولى" بمحاولة رد العديد من القصص الذي ورد في التوراة كبدء الخلق، والطوفان، والفردوس المفقود (الخروج من الجنة)، إلى أساطير سومرية وبابلية، وحتى قصة السيد المسيح عليه السلام، أطلق عليها اسم "سفر الإله الميت أو المخلِّص"، وقال إن جذورها أيضا في هذه الأساطير. وتحديدا عن الفردوس المفقود؛ يقول السَّواح: "كانت أساطير الجنة لدى كل الشعوب، تعبيرا سلبيا عن رغبة في التغيير لم تخرج إلى حيز الفعل، أو فعل تم إحباطه فصار حلمًا يُنتظر"[1]. حاول السَّواح أن يرد أحداث الخروج من الجنة إلى أسطورتي "العصر الذهبي" السومرية، التي تصف العصر الذهبي للإنسان قبل هبوطه إلى دنيا العبودية، وأسطورة "دلمون" السومرية، التي قال عنها: "أما الجنة بمفهومها الذي تجلى فيما بعد في التوراة فتحدثنا عنها أسطورة دلمون"[2]. ويقول السَّواح عن الجنة التوراتية: "في رواية الجنة التوراتية، تعود للظهور معظم العناصر الأسطورية التي وجدناها في الأسطورة السومرية والبابلية والكنعانية"، فهو يريد أن يقول إن هذه القصة وردت في أساطير الشعوب قبل وبعد التوراة[3]، وهو ما قالته أرمسترونج في سياق حديثها عن تاريخ الأديان.

* والسؤال الذي يطرح نفسه، لِمَ لم يفترض أي من الكاتبين، أن تشابه الأحداث في كل هذه الأساطير، والتي يمكن أن ينظر لها على أنها تراث شعبي؛ لم لا يكون هذا التشابه راجعا إلى وحدة الأصل والمصدر، أي أن يكون وحيا سماويا تناوله البشر بالتحريف؟ والإجابة تتلخص في أن الفرض قد طُرِح أولا، ثم جيء بالدليل "المفترض"، ليؤيده. فهي مصادرة على المطلوب، الهدف منها ليس الوصول للحق، وإنما التفسير اللاديني للأسطورة لغرض مادي إلحادي.

٢. أسطورة "الجبل المقدس":

* أما أسطورة "الجبل المقدس"، فقد تحدث عنها ميرسيا إيلياد من قبل، وقال إنها

---

(١) فراس السَّواح: مغامرة العقل: ص ٢٣٧.

(٢) السابق: ص ٢٣٨.

(٣) السابق: ص ٢٥١.

كانت توجد أساسا في أساطير القبائل البدائية مثل قبائل الأقزام pygmies في أفريقيا، ثم انتقلت منها للمجتمعات الشرقية القديمة. لذا توجد لها أساطير مماثلة في البوذية والهندوسية، وفي الفارسية أيضا (أسطورة جبل قاف)، عن الجبل الكوني المقدس sacred cosmic mountain، الذي يقع في مركز العالم. وهذا الجبل، حسب معتقداتهم، يجب أن يوجد في أعلى بقعة على وجه الأرض، حيث يتصل الكاهن أو الشامان من أعلى قمته بإلهه؛ لأنه يكون قريبا من السماء. والجبل كما يقول إيلياد يكتسب قداسته من قربه من السماء، فكان يُعد رمزا للارتفاع والسمو ويتجلى فيه المقدس كما يتجلى في السماء، فأسطورة "الجبل المقدس" تعد مكونا رئيسيا في كل الأساطير. وهذا يوضح أصل إشارة أرمسترونج إلى قصة لقاء موسى عليه السلام بإلهه، على أنها من أساطير الأديان.

وقد حاول إيلياد بالفعل أن يجد أصلا لهذه الأسطورة في كل الأديان، لذا يقول إن "الجبل المقدس" له مكانة خاصة عند أتباع الأديان المختلفة، ولذا ترتبط العديد من الأماكن المقدسة والمعابد والمدن المقدسة بالجبال، والتي يجب أن تقع أيضا في مركز العالم. ذكر عدة أمثلة لهذه الأماكن المقدسة، فقال إنه في فلسطين، يُعتقد أن كلا من جبل طبور[١] Tabor (الذي تجلي عليه المسيح عليه السلام أمام بعض تلاميذه بعد قيامته)، وجبل جورزيم Gerizim (الذي تقدسه الطائفة السامرية وهو من أعلى البقاع في الضفة الغربية)، يقع في مركز العالم، ويستتبع ذلك أن تكون فلسطين، الأرض المقدسة، من أكثر البقع ارتفاعا على وجه الأرض، كما أنها لم يغمرها الطوفان، كما يقول بعض أحبار اليهود[٢].

أما عند المسلمين، فيقول إيلياد إن أعلى بقعة على وجه الأرض، حسب معتقدهم، هي الكعبة المشرفة، ودليله على ذلك قول الكسائي: "ويُثبت النجم القطبي أن الكعبة هي أعلى بقعة على الأرض لأنها تقع تحت مركز السماء (أي النجم القطبي)[٣]". وقد

---

(١) جاء في إنجيل متى: "و بعد ستة أيام أخذ يسوع بطرس و يعقوب و يوحنا أخاه وصعد بهم إلى جبل عال منفردين. و تغيرت هيئته قدامهم و أضاء وجهه كالشمس و صارت ثيابه بيضاء كالنور" [إنجيل متى: ١٧/ ١-٢].

(2) Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, p.99-100; Eliade, M., *Myths, Dreams and Mysteries*, p.60.

(٣) قال عدد من العلماء المسلمين المعاصرين، ومنهم د. زغلول النجار، إن مكة المكرمة تقع في مركز الأرض، ولكنهم لم يشيروا من قريب أو بعيد إلى أن هذا يستتبع أن تكون في أعلى بقعة على وجه الأرض.

نقل إيلياد ذلك عن ترجمة فنسينك Wensinck لكتاب "سُرَّة الأرض" للكسائي[١].

وقد ورد ذكر النجم القطبي في عدة أساطير منها الأساطير البوذية والهندوسية التي تعتقد أن جبل ميرو Mount Meru (الذي يقطنه البراهما) يقع في مركز الأرض حيث يشع النجم القطبي بضوئه من فوقه، ومثلها في الأساطير الصينية واليابانية والفنلندية وغيرها[٢].

وحين يورد إيلياد هذا النص عن الكسائي؛ فهو يريد أن يقول إن معتقد المسلمين في "**الكعبة المشرفة**" وارتباطها بالنجم القطبي، يشبه ما جاء في الأساطير الأخرى التي تعتقد أيضا أن أماكنها المقدسة، تقع في مركز الأرض، أسفل النجم القطبي. ولكن النص الذي أورده عن الكسائي- إن صح- لا يمكن الاستدلال به على قضية عقدية عند المسلمين، وربطها بمعتقدات تقوم على الأساطير، ولا يُستنبط منه ارتباط الكعبة المشرفة بأسطورة الجبل المقدس "الوثنية"، كما وردت في أساطير الديانات البدائية والبوذية وغيرها. فالمسلمون لا يعتقدون أن الإله يقطن الكعبة المشرفة كما يقول الهندوس، ولا يلتقي من فوقها الكهان بالإله حسب معتقدات القبائل البدائية، كما أنها لا ترتبط بجبل يقع في مركز العالم كما افترض إيلياد؛ ويبدو أنه لم يجد إلا هذا النص ليدرج المسلمين تحت هذا المعتقد مع أصحاب الديانات الأخرى، ولكن هذا التعميم هو جزء من النظريات الحديثة التي تحاول أن تحدد عددا من الخصائص التي يمكن أن تنطبق على كل الأديان[٣].

وفي كتابها "القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث"، تورد أرمسترونج موجزا لما ذكره إيلياد عن الجبل المقدس، ثم تربط هذا الاعتقاد بجبل صهيون عند اليهود. ويبدو أنها

---

(١) لم أعثر على أي من النسختين العربية أو الإنجليزية. وجدير بالذكر أنه لا يوجد في الإسلام ما يسمى "بالجبل المقدس"، ولم يرد في المصادر الإسلامية أن الجبل مقدس. فالمسلمون لا يقدسون جبل حراء الذي هبط فيه جبريل عليه السلام على النبي ﷺ. ويقول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: الآية ١٢]، ولم يقل سبحانه بالجبل المقدس. وقال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ﴾ [المائدة: من الآية ٢١]، هكذا بالمطلق. ويؤمن المسلمون بأن "لله المشرق والمغرب"، وقد قال النبي ﷺ "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا"، رواه البخاري في كتاب "الصلاة": باب "قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا". فتح الباري: حديث رقم: ٤٣٨، ١ / ٦٣٥.

(2) Ibid.

(٣) انظر الفصل الأول عن "خصائص الدين في الفكر الغربي المعاصر".

أدركت أنه من غير المنطقي أن يكون لكل طائفة مركزهم "**المقدس**"، والذي لا بد أن يكون أيضا أعلى بقعة في العالم، فحاولت أن تقدم تبريرها الخاص لهذه القضية، إذ تقول: "وما أن يشعر الناس بأن بقعة ما أصبحت مقدسة، حتى يفصلوا بينها وبين ما حولها من بقاع دنيوية. فالتجلي الإلهي فيها يجعلها مركز الأرض، ولكن الأمر لم يكن يتخذ صورة هندسية أو حرفية، فلم يكن يرى سكان "القدس" غرابة في أن تعتبر مدينة الخليل القريبة أيضا "مركزا" مقدسا. وكذلك لم يجد كُتّاب المزامير أو رجال الدين اليهودي أي حرج في القول بان جبل صهيون هو أعلى مكان في العالم مع إدراكهم بأن التل الغربي، الذي يقع في الجانب الآخر من وادي تيروبيون، أعلى في الحقيقة من جبل صهيون، إذ إنهم لم يكونوا يصفون الجغرافيا الطبيعية للمدينة ولكنهم كانوا يتحدثون عن موقع الجبل في خريطتهم الروحية"[1].

*** الأسطورة بين كارين أرمسترونج وميرسيا إيلياد:**

تُعد مؤلفات ميرسيا إيلياد المرجع الرئيس لأرمسترونج في كتاباتها عن الأسطورة. ولكن إيلياد يتحدث في كتبه بصورة أساسية عن أساطير القبائل البدائية، أما أرمسترونج فإنها تحاول أن تعمم آراءه على كل معتقدات البشرية منذ العصور الباليوليثية. كما أنها تبتر الكثير من المعلومات التي تقتبسها من إيلياد، مما يجعل عرضها مشوبا بالغموض وتداخل المعلومات. مثال ذلك قولها: "فالأسطورة حقيقية لأنها فعالة"، ولكنها لم توضح لم كانت حقيقية. وقولها: "هي تخبرنا عن السلوك الذي علينا أن نتبعه في الحياة" ولم تبرر أيضا، ولم علينا أن نتبعه؟ وغيرها من العبارات لتي تفتقد الترابط والوضوح. ولكن كل ما قالته يتضح جليا بعد قراءة نفس الأفكار عند إيلياد، لذا فقد حرصت الباحثة على أن تورد موجزا لما قاله إيلياد في هذه القضايا، خاصة أن هذه الأفكار ستبني عليها أرمسترونج المراحل التالية من تاريخ عبادة الإله عند البشرية، ولكن يتعذر فهم مرادها من خلال كتاباتها فقط، دون الرجوع إلى إيلياد.

يقول إيلياد إن الأسطورة تحكي الأحداث "**كما لو كانت قد حدثت بالفعل**"،

---

(١) كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٣١-٣٢.

سواء أكانت تحكي عن خلق العالم أو عن غيرها من الأحداث[1]. فهذه الأساطير كانت تخبرهم، حسب معتقدهم، كيف بدأت هذه الحياة، وكيف كانت بداية هذا الوجود. وكان الإنسان البدائي يعتقد أن هذه الأساطير تخبره عن السلوك الذي يجب عليه أن يسلكه إذا أراد أن يعايش الحقيقة الأولى، من خلال هذه النماذج التي تعرضها الأسطورة عن كيفية بداية هذه الحياة على الأرض. وكان أيضا يظن أنه يشارك الآلهة في حضورها وقدسيتها وذلك من خلال تقليد أعمالها[2]. فحسب ما قاله إيلياد عن معتقدات البدائيين؛ هم كانوا يعتقدون أنها حقيقية، لأنها مقدسة في نظرهم. فكانوا يظنون أنها تعيدهم إلى الأحداث الأولى التي واكبت خلق العالم، والتي يعايشونها من خلال اتّباع السلوك الذي تمليه عليهم الأسطورة، ويتجسد في اتباع أوامر الآلهة وتقليد أفعالها. وبهذا تتضح خلفية الأفكار التي عرضتها أرمسترونج إلا أنها وضعتها في صورة أحكام مطلقة، ولم تقصر ما قالته على القبائل البدائية، التي قام إيلياد بدراستها، فجاء طرحها مفتقدا إلى الوضوح والإقناع.

وفي مقارنة سريعة، بين ما قالته أرمسترونج وما قاله إيلياد، عند طرحه لنفس التساؤل، ما هي الأسطورة؟ نجد أن إيلياد في إجابته عن هذا السؤال، يعود إلى تاريخ إحياء علم الأساطير *Mythology* في العصر الحديث. فيقول إنه في القرن التاسع عشر كانت الأسطورة تعني "أي شيء يضاد الحقيقة، مثل خلق آدم، وتاريخ العالم كما تحكيه قبائل الزولو..."، فقد كانت هذه هي الأفكار النمطية السائدة في عصر التنوير. ولكن الآن نستطيع أن نشعر بقيمة الأسطورة، كما قال، لأنها تمثل أساس الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات البدائية. ففي هذه المجتمعات كانوا ينظرون إلى الأسطورة على أنها تعبر عن "الحقيقة المطلقة"، لأنها تحكي تاريخا مقدسا[3]. "ولأن هذا الرجل البدائي كان يرى أن الأسطورة هي المصدر الوحيد للحقيقة، فقد بدأنا نحن ننظر للأسطورة نظرة أخرى[4]، فالأسطورة لا تحكي أحداثا مستحيلة، بل هو أسلوب

---

(1) Eliade, Mircea, *Myths, Dreams and Mysteries*, p. 15.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 23.

(٤) في مؤتمر عن الفكر الفلسفي المعاصر في الإسلام، والذي عقد في قطر ٢٠٠٦، قال المفكر "**محمد أركون**" إننا يجب أن نغير نظرتنا "**للأسطورة**"، فلم يعد الغرب ينظر إليها على أنها خرافة، بل هي تعبير عن موروث فكري للبشرية يقابل المنطق *logos* ويجب علينا أن نقرأه بصورة جديدة ورؤية مختلفة.

في التفكير يختلف عن أسلوبنا، ولذا حاولنا أن ندمج الأسطورة في تاريخ الفكر البشري، نظرا لأنه يُعد أهم شكل من أشكال التفكير الجماعي". ولأن التفكير الجماعي لم يختف من أي مجتمع بشري، كان من السهل أن نجد أن السلوك الأسطوري لا يزال موجودا في المجتمعات المتحضرة، مثل اتفاق مجتمع بأسره على استخدام رموز بعينها، والتواضع على الراية القومية والتي تشبه الرموز في المجتمعات القديمة[1].

وما سبق هو موجز لما قاله إيلياد عن نفس النقاط التي تحدثت عنها أرمسترونج، ولكن ما يقوله الأول يعكس رؤية تحليلية محددة لأديان القبائل البدائية، وقد مكّنتني رؤيته الواضحة والمنهجية لمفهوم الأسطورة، من القيام بالربط بين الأفكار المتناثرة التي عرضتها أرمسترونج. ويري عدد من النقاد أن أرمسترونج قد جانبها التوفيق في عدة جوانب عند عرضها لتاريخ الأسطورة، وقارنوا بين منهجها الذي يقوم على التعميم، ومنهج إيلياد الذي يتسم بالحذر والبعد عن الأحكام المطلقة، حيث قصر تحليله على قبائل معينة يسميها، وحتى إذا لجأ إلى التعميم فإن ذلك يكون في أضيق الحدود.

٣. رأي بعض النقاد في عرض أرمسترونج لتاريخ الأسطورة:

صدر كتاب أرمسترونج عن تاريخ الأساطير، ضمن سلسلة عن "الأساطير" تتألف من مائة كتاب، تطمح دار Canongate البريطانية إلى الانتهاء من نشرها عام ٢٠٣٨. وقد وجَّه عدد من الكتّاب، الكثير من النقد لأرمسترونج، للجوئها للتعميم الشديد مثل قولها "في العالم القديم لم يكن لهم غناء عن الأسطورة... فقد كانت صورة أولية لعلم النفس"[2]. وُجه لها النقد أيضا بسبب ما افترضته عن قبور النيندرثال، التي رأى الناقد أنه لا سبيل لنا لمعرفة أي حقائق عن أسطورة النيندرثال واعتمادها على شعائر بعينها تتعلق بالدفن والقبور حسبما زعمت[3]. كما وُجه لها النقد أيضا لأنها بدأت في التأريخ للأسطورة منذ حوالي ٢٠٠،٠٠٠ سنة في العصر الباليوليثي، على الرغم من

---

(1) Ibid., p. 24-25.

(2) Elizabeth Hand, *The Washington Post*, 25 December 2005.

(3) http://www.complete-review.com/reviews/religion/myths.htm

أنه لا يوجد دليل واحد لأساطير هذا العصر، فهي بهذا العرض التاريخي، كما قال الناقد، تؤلف أسطورتها الخاصة عن هذه الحقبة البعيدة، لتفسر بها الحاضر[1]. وجه لها أحد الكتاب أيضا نقدا شديدا بسبب إصرارها على قراءة بعينها لما تسميه أساطير المسيحية واليهودية والإسلام؛ فيقول الكاتب إذا كانت هذه قراءة، فلا بد أنه هناك قراءات أخرى، ولكنها تتحدث بأسلوب جازم عن قراءتها ولا تترك مجالا لتفسير آخر. فهي يعيبها الاعتماد على الأحكام المطلقة دون دليل منطقي، فتخرج في النهاية بأحكام غير مقنعة[2].

* * *

ثانيا: انتقال البشرية من عبادة الإلهة الأم إلى تعدد الآلهة:

المطلب الأول: مرحلة الأساطير في معتقدات البشر:

أسطورة الخلق السومرية:

تقول أرمسترونج إن البشر انتقلوا بعد ذلك من مرحلة عبادة "الإلهة الأم" إلى مرحلة "الأساطير" وتعدد الآلهة، وإن كانت قد ركزت بشكل أساسي على حضارة "السومريين"[3]؛ الذين تأخذ أساطيرَهم كنموذج لتطور عبادة البشر، من "عبادة الآلهة"، إلى عبادة "الإله الواحد". أقام السومريون في هذه المنطقة واحدة من أعظم حضارات العالم المتحضر، وبنوا فيها مدنهم المشهورة مثل أور[4] Ur، وكتبوا أساطيرهم على الألواح المسمارية، كما بنوا أبراج المعابد، التي تعرف بالزقورات Ziggurat أو الزاجورات[5].

---

(1) Simon Goldhill, *New statesman*, 31 October 2005.

(2) http://www.complete-review.com/reviews/religion/myths.htm

(٣) سكن السومريون وادي دجلة – الفرات (العراق اليوم) منذ ٤٠٠٠ سنة ق.م. وقد تتابعت الممالك السومرية على هذه المنطقة التي غزاها الأكاديون الساميون، ثم العموريون الذين أسسوا الإمبراطورية البابلية، التي أعلى من شأنها في القرن ١٧ أو ١٨ ق.م. الملك حمورابي المشرِّع المشهور. موسوعة "تاريخ الحضارات العام": ١/١٣٨.

(٤) التي قيل إنها الموطن الأصلي للخليل إبراهيم عليه السلام.

(٥) اصطلاح "الزقورات" يُطلق على برج المعبد الذي كان يُبنى في كل المدن السومرية والبابلية والآشورية الرئيسية، وهو من الملامح المعمارية والدينية المميزة لمدينتهم وهي ممثلة على هذه الصورة في الفن والنصوص المكتوبة. وتقدم أرمسترونج تعريفها لهذه الزقورات، فتقول إنها تتكون من "سلالم" مبنية من حجارة ضخمة، وكان الناس يتسلقونها ليتمكنوا من لقاء آلهتهم، وهي بذلك تحمل نفس المضمون الذي يحمله "الجبل المقدس". انظر:
Armstrong: *A History of God*, p. 6, p. 407; Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p.101; *A Short History Of Myth*, p. 61

- **أسطورة الخلق السومرية "الإنوما إليش":**

تقول أرمسترونج عن الحضارة البابلية التي سادت فيها الأساطير عن الآلهة، إن البابليين قد عزوا إنجازاتهم الحضارية للآلهة، مثلهم في ذلك مثل العديد من شعوب العالم القديم، وكانوا يفترضون أن بابل هي نفسها صورة من الجنة؛ لأن الآلهة هي التي علمتهم كيف يبنون المدن، "فبعد أن خلق مردوخ العالم، كما تقول الأسطورة، عمل الآلهة والبشر جنبا إلى جنب لبناء مدينة بابل في مركز الأرض"[1]. كان كل معبد فيها نسخة من قصر في السماء (حيث يعيش الإله)، وكانوا يحرصون على الاحتفال سنويا بهذه الصلة بالعالم الإلهي، في مهرجان الاحتفال بالعام الجديد[2] New Year Festival. كان هذا الاحتفال يقام في نيسان (أبريل) فيقيلون فيه الملك ويعيدون تنصيبه لعام جديد، وكان هذا الاحتفال يعيد البابليين إلى العالم المقدس والخالد للآلهة عن طريق هذه الطقوس والشعائر، حيث كان يتم أيضا ذبح قربان[3]، وذلك من أجل إلغاء العام المنصرم وإحياء العام الجديد[4].

وهذه الطقوس هي في الواقع طقوس رمزية، كما تقول الكاتبة، حيث إنها كان لها صلة بالأسرار المقدسة؛ فقد مكنت شعب "بابل" من أن يغمسوا أنفسهم في القوة المقدسة أو المانا[5] mana التي اعتمدت عليها حضارتهم العظيمة. وفي اليوم الرابع

---

(١) أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٤٢. عبارة "في مركز الأرض" تضفي القدسية على مدينة بابل كما أشرنا عند الحديث عن أسطورة الجبل المقدس.

(٢) الصلة بين "الكون" و "الزمن" من القضايا المقدسة عند القبائل البدائية كما هو الحال عند قبائل أمريكا الشمالية والهند. وتنظر هذه القبائل إلى السنة على أنها رحلة دورية –مقدسة- حول العالم. ويوجد هذا الاعتقاد أيضا عند اليهود، فالأرغفة الاثنى عشر على المنضدة تشير إلى شهور السنة (وقيل إنها تشير إلى الأسباط الاثني عشر)، والشمعدان الذي له سبعون فرعا يشير إلى انقسام الكواكب السبعة إلى عشرات الكواكب. (سفر الخروج: ٢٥/ ٣٠ "وتجعل على المائدة خبز الوجوه (المقدس) أمامي دائم" وخبز الوجوه يرتبط بالسبت). انظر:

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, p. 74-75.

(٣) إشارة إلى أن شعيرة تقديم القرابين إلى الآلهة توجد في كل الأديان وأن منشأها كان في هذه الحضارات.

(4) Armstrong, *A History of God*, p. 7; *A Short History Of Myth*, p. 65-67.

(٥) لم يثبت أن أهل بابل كانوا يعرفون المانا، فهذا المصطلح قدمه كودرينجتون المبشر المسيحي عام ١٨٩١، وكان ينسبه إلى قبائل الميلانيزيين في المحيط الهادي شرق أستراليا.

للاحتفال يصطف القساوسة والجوقة في قدس الأقداس ليقرأوا "الإنوما إليش[1] *Enuma Elish* أي "عندما في الأعالي"؛ وهي الملحمة التي تحتفل بانتصار الآلهة على القوى الفوضوية (العمَّاء *chaos*) الأزلية. إلا أن هذه الملحمة "لم تكن تحكي حقائق عن أصل الحياة على الأرض، بل هي محاولة رمزية المقصود منها بيان الغموض الكبير في قصة الحياة وقوته المقدسة...وبما أن أحدا لم ير أحداث الخلق في البداية..كانت هذه الأسطورة الرمزية هي الأسلوب الوحيد للتعبير عنها"[2].

- **ادعاء أن فكرة "الخلق من عدم" في الأديان نشأت من الأساطير!**

ولكن ما هي أهمية هذه الأسطورة في تاريخ الإله في حياة الشعوب؟ تقول أرمسترونج: "إن نظرة عابرة على ملحمة "**إنوما إليش**" تلقي الضوء على الحالة الروحانية التي أدت فيما بعد إلى مولد إلهنا الخالق[3] Creator God بعد ذلك بعدة قرون... وعلى الرغم من أن قصة كل من التوراة والقرآن عن "الخلق"، ستأخذ مسارا مختلفا، ولكن هذه الأساطير الغريبة لم تختف بصورة نهائية، بل ستدخل تاريخ الإله على الأرض – بعد ذلك- مرتدية **ثوب التوحيد!**" والأهم من ذلك، ما هو مغزى

---

(١) يعود تاريخ هذه الأسطورة، والتي تعرف أيضا بأسطورة الخلق عند البابليين، إلى حوالي منتصف الألف الثانية قبل الميلاد. تعني عبارة الإنوما إليش "عندما في الأعالي" أو "نشيد الخلق" كما أطلق عليها المعاصرون، وهو من الأناشيد الميثولوجية الشهيرة عند البابليين. يحكي هذا النشيد كيف انتظم العالم في صورته الحالية بدءا من الفوضى الأولى (أو العمَّاء). تقول الأسطورة "إنه في أول الأمر تميز الماء العذب عن الماء المالح، وغدا الواحد شفعا للآخر، ثم ظهر الصوت أو العقل وكان لهما خادما، ومن هذه الأوليات ولدت الآلهة، زوجا زوجا أيضا، وثار بعضهم على بعض. وبعد عراك لا هوادة فيه، انتصر أحدهم، وقد يتغير هذا الإله، فهو مردوخ في الأسطورة البابلية، وآشور في الرواية الآشورية. وبعد هذا الانتصار، يصبح الإله هو ثَمَّ منظِّم العالم، خالق الكائنات الأرضية، أي الإنسان والحيوان". انظر: موسوعة "تاريخ الحضارات العام": ١/١٧٥. يقال إن قضية تغير اسم الإله من منطقة لأخرى كان شائعا في هذه العصور، "فـ "آن" إله السماء السومري سيغدو "آنو" إله السماء البابلي، و "إيل" إله السماء السوري. و"إنكي" إله الماء العذب، سيغدو "إيا" إله الماء العذب البابلي، كما أن :"نمو" وهي المياه الأولى عند السومريين سنجدها في شخصية "تعامة" المياه الأولى عند البابليين، و"يم" عند الفينيقيين". فراس السَّواح: مغامرة العقل الأولى: ص ٥٠. ورأي السَّواح يعكس نفس منهج "التعميم" حول قضايا "تاريخية" لا تزال محل بحث.

(2) Armstrong. *A History of God*, p. 7; *A Short History Of Myth*, p. 65-67.

(٣) أي إله التوحيد عند اليهود والمسيحيين والمسلمين. فأرمسترونج تريد أن تقول إن مفهوم الإله الخالق الذي تحدثت عنه الديانات السماوية الثلاث، يعود إلى "مردوخ" في أسطورة الإنوما إيليش. فقد بنى مردوخ مدينة "بابل" المقدسة في مركز الأرض، وفي منتصف بابل قام ببناء المعبد الكبير الخاص به، واسمه "إيساجيلا"؛ أي قصر في المدينة. انظر: كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٤٣.

خلق الآلهة في هذه الأسطورة؟ تقارن أرمسترونج بين ما جاء في التوراة وما جاء في هذه الأسطورة عن خلق الآلهة، فتقول إن الآلهة خُلقت من الماء المقدس زوجين زوجين، فلم يخلق شيء من **العدم**[١] أو ***ex-nihilo***؛ لأن هذا التصور كان غريبا في هذا العالم، وذلك قبل أن تأتي التوراة فيما بعد، لتقول بخلق الكون من عدم. ولكن هذه الأسطورة (أسطورة الخلق البابلية)، تقول إن المادة "المقدسة" وجدت منذ الأزل، أي قبل أن توجد الآلهة أو يوجد البشر، وهذه المادة نشأت منها الآلهة الأولى بطريق التطور evolution[٢].

- **المادة المقدسة و"خلق الآلهة":**

وما هي هوية هذه المادة المقدسة التي وجدت منذ الأزل، وخلق منها العالم؟ تقول أرمسترونج: "إن أهل بابل تصوروا أنها كانت تشبه الأرض القفراء في أرض الرافدين (ما بين النهرين)، حيث كانت الفيضانات تهدد بصورة دائمة أن تمحو أثر كل ما أنجزه الإنسان، فالفوضى (العمّاء) ... المقصودة في هذه الملحمة ليست كتلة ملتهبة متأججة (مثل ما ورد في القرآن الكريم[٣]) بل هي كتلة موحلة لزجة حيث يفتقر كل شيء إلى الحدود، والتعريف والهوية ... من هذه الكتلة اللزجة ينبثق آلهة ثلاثة، أبسو Apsu[٤]، وتيامات (أو تعامة) Tiamat زوجته وهي إلهة البحر، أما الإله الثالث فهو ممو Mummu وهو رحم الفوضى. ولكن هذه الآلهة كانت نماذج بدائية في حاجة إلى تحسين، فهي لا تزال غير محددة المعالم، ولم تتبين لها هوية واضحة"[٥]. من هذه الآلهة، تنبثق آلهة أخرى بطريقة تسمى الانبثاق أو الفيض emanation، "فانبثق لاحمو Lahmu ولخامو

---

(١) يوجد في الغرب مذهبان عن قضية الخلق؛ يقول أحدهما إن الخلق بدأ من العدم أو *ex-nihilo*، وهو معتقد أتباع الأديان السماوية، ويقول المذهب الآخر إن الخلق كان من مادة أولية، أي ليس من العدم. وهذه الفكرة الأخيرة جاءت بها في الأصل الأساطير القديمة مثل أسطورة الخلق البابلية. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Ex_nihilo

(2) *A History of God,* p. 7; *A Short History Of Myth,* p. 65-67.

(٣) في إشارة لقوله تعالى: "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا" [الأنبياء: من الآية ٣٠].

(٤) أبسو (أبز= الهاوية) هو إله المياه العذبة في الأنهار: د. إمام عبدالفتاح: معجم ديانات وأساطير العالم: ١/١٠٦.

(5) *A History of God,* p. 7-8; *A Short History Of Myth,* p. 65-66.

Lahamn، ولا تزال الأرض والحياة ممتزجة معا، ثم بعد عدد من الآلهة يظهر إيا[1] Ea (الأرض)، وانفصلت أخيرا السماء عن الأرض[2]، وأصبح للعالم المقدس سماء وأنهار وأرض، ولكن الخلق لم يبدأ بعد ويستمر الصراع حتى ينجب "إيا" ولده البارع مردوخ[3] Marduk، إله الشمس[4]. تنتهي "إنوما إليش" بمردوخ "الإله الخالق"، وقد هزم تعامة (إلهة الماء المالح) وخلق السماء والأرض، ثم خلق النجوم، وصنع الشمس و القمر وحدد لهما مساريهما ثم خلق الإنسان من دماء الإله السجين "كنغو"، وبعد الانتهاء من عملية الخلق، يجتمع الإله مردوخ بجميع الآلهة ويحتفلون بتتويجه سيدا للكون، وقاموا ببناء مدينة، هي بابل[5].

- **المدينة المقدسة:**

تقول أرمسترونج إنه في العالم القديم كانت كل مدينة "مقدسة"، وقد شعر أهل أرض الرافدين أنهم رأوا في بابل مدينة يلتقون فيها مع المقدس، لأنها كانت إعادة لخلق "الفردوس المفقود" على الأرض، واستُبدلت "الجبال" بالزقورات في الوصول إلى عالم الآلهة[6]. وتضيف إنه حتى في إيران القديمة كان كل شخص أو شيء في العالم الأرضي *getik* يوجد له نظير أو شبيه في العالم النموذجي للحقيقة المقدسة *menok*، ولكنها ترى أن هذا المفهوم يصعب علينا الآن أن نقدره أو نقتنع به لأن الذاتية والاستقلالية

---

(١) إيا Ea، هو إله الأرض وإله الحكمة في ديانات الشرق القديمة، السومرية والأكادية. د. إمام عبدالفتاح: معجم ديانات وأساطير العالم: المجلد الأول: ص ٣٢٣.

(٢) إشارة إلى انفصال السماء عن الأرض في القرآن والتوراة.

(٣) مردوخ هو إله وبطل في أساطير الشرق القديم (البابلية)، الذي هزم وحش العمّاء تيمات أو تعامة، وهي تنين البحر أو أفعى الظلام. قتل مردوخ تيمات ثم شقها نصفين، فانتفخت كالصدفة، فصنع السماء من نصفها الأعلى، والأرض من نصفها الأسفل. في سفر أرميا: "أخبروا في الشعوب وأسمعوا وارفعوا راية. أسمعوا لا تخفوا. قولوا أُخذَت بابل. خزي بيل. انسحق مردوخ. خزيت أوثانها انسحقت أصنامها." (سفر أرميا: ٥٠: ٢). معجم ديانات وأساطير العالم: ٣٨٢/٢.

(4) Armstrong, Karen, *A Short History Of Myth*, p. 65-68.

(5) Ibid.

ويضيف فِراس السوّاح تفاصيل أخرى، فيقول: "وبعد الانتهاء من عملية الخلق، يجتمع الإله مردوخ بجميع الآلهة ويحتفلون بتتويجه سيدا للكون. بنوا مدينة بابل، ورفعوا له في وسطها معبدا تناطح ذروته السحاب هو معبد الإيزاجيلا. وفي الاحتفال المهيب أعلنوا أسماء مردوخ الخمسين". انظر: مغامرة العقل الأولى: ص ٥٥.

(6) *A Short History Of Myth*, p. 60-61.

أصبحت تمثل قيما إنسانية عالية في عالمنا المعاصر[١].

تعقيـــب:

١. مفهوم "أسطورة الخلق" في الفكر الغربي:

على الرغم من سذاجة الأحداث التي تعرضها أسطورة الخلق السومرية "الإينوما إيليش"، إلا أن فكرة "أسطورة الخلق" أو creation myth أو *cosmogony* عند مختلف الشعوب، قد أُفرد لها العديد من المؤلفات في الغرب، وأصبحت محل دراسة لكثير من مؤرخي الأديان، على أنها تراث بشري لم يخلُ منه معتقدات أيٍ من شعوب العالم؛ قديما أو حديثا. والمقصود بمصطلح "أسطورة الخلق"، هو"الأسطورة التي تحكي قصة نشأة العالم في أحد المجتمعات الدينية"، فهو ينطبق على قصة الخلق في سفر التكوين، أي عند اليهود والمسيحيين؛ كما ينطبق على قصة الخلق كما وردت في القرآن الكريم، أي عند المسلمين[٢]، حسب الرؤية الغربية. كما ينطبق هذا المصطلح على أساطير الشعوب التي دارت حولها؛ مثل أسطورة الخلق السومرية. فأسطورة الخلق، تبعا لهذه الرؤية، تعد مكونا أساسيا من مكونات أي معتقد أو دين، ولكن ينظر إليها على أنها قصة رمزية لنشأة العالم، تختلف بحسب رؤية كل ثقافة على حدة[٣].

وقد قسَّم العلماء "أسطورة الخلق" إلى أنواع كثيرة؛ فمنها ما يُرجِع الخلق إلى كائن أسمى Supreme Deity (كما ذكرنا في مبحث إله السماء). ولا يزال هذا المعتقد موجودا عند عدد من القبائل في أفريقيا وجزر اليابان الشمالية وأستراليا وأمريكا الجنوبية. وفي نوع آخر من الأساطير؛ يكون الخلق عن طريق الانبثاق بقوة داخلية كامنة في الأرض، ويحدث الخلق في مراحل متتابعة، ولا بد في هذه الحالة من وجود الفوضى أو العمَّاء chaos، والتي تتحرك نحو النظام الكوني (الحالي) بصورة محددة، كما هو في أسطورة الخلق لقبائل النافاجو Navajo وقبائل الزوني Zuni (من قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية). في النوع الثالث من هذه الأساطير يكون الخلق عن طريق

---

(1) Armstrong, *A History of God*, p. 6.

(٢) قام أيضا فراس السَّواح بعمل مقابلة بين قصة الخلق التوراتية، وبين أساطير الخلق البابلية والسومرية والكنعانية، ولكنه لم يدرج تحتها ما ورد في القرآن الكريم. انظر كتاب: "*مغامرة العقل الأولى*".

(3) http://www.britannica.com/eb/article-9109402/creation-myth دائرة المعارف البريطانية

"والدي العالم"، وهو ما ينطبق على أسطورة الإينوما إيليش البابلية التي قصتها أرمسترونج. فالأم والأب يرمزان إلى الأرض والسماء على التوالي، وتوجد نفس هذه الفكرة في بعض أساطير القبائل الأفريقية؛ ويوجد عدة أنواع أخرى من هذه الأساطير ومنها أسطورة الخلق من البيضة الكونية cosmic egg المعروفة عند بعض قبائل التاهيتي والقبائل اليابانية والهندوسية والبوذية، كما توجد هذه الأساطير أيضا عند الفرس والإغريق والمصريين القدماء[1].

فقصة "أسطورة الخلق" غالبا ما يُنظر إليها في الفكر الغربي، على أنها من أساطير الشعوب التي تعين على فهم تاريخ ومعتقدات حضارات العالم القديمة. أما سبب اهتمام أرمسترونج بهذه الأسطورة وحدها، في رأيي، فيعود أساسا لمجيء نبي الله إبراهيم ﷺ من هذه المنطقة، أي بلاد الرافدين. فهي تريد أن تَردَّ قصة الخلق في التوراة؛ إلى هذه الأساطير؛ رغم اختلاف التفاصيل.

٢. الخلق من عدم:

ترى أرمسترونج أن فكرة "الخلق من عدم" كانت تعد فكرة غريبة في هذه الفترة من التاريخ البشري، وهو ما يرى بعض الباحثين أنه كان صحيحا بالنسبة للعالم الوثني القديم؛ كما كان الاعتقاد السائد في الفلسفة اليونانية، والأساطير الشرقية، التي سادت بلاد الرافدين[2]. إلا أن إيلياد يرى أن القبائل البدائية (وهي أقدم من الحضارة السومرية)، بخلاف العالم الوثني، كانت تعتقد أن الآلهة خَلقت العالم "من عدم"، بمجرد التركيز المحض في فكرة الخلق. فكل آلهة القبائل البدائية الكونية كانت تمتلك صفة العلم والحكمة[3].

---

(1) http://www.britannica.com/eb/article-9109402/creation-myth دائرة المعارف البريطانية

(٢) تقول التوراة بخلق العالم من عدم؛ وهو ما كان يمثل فكرا جديدا بالنسبة للعالم الوثني القدم. فالفلسفة اليونانية، على سبيل المثال، لم تعرف الخلق من عدم؛ بل هناك من يرى أن هذه الفلسفة كانت تقول بأن العالم وآلهته وُجدا معا منذ الأزل، ولم يسبق أحدهما الآخر. فالأفلاطونية كانت تتحدث عن الإله "الصانع"، لا الإله "الخالق"، كما أن إله أرسطو، لم يكن سببا في "وجود العالم"، بل هو فقط "المحرك الأول"، لهذا العالم الموجود منذ الأزل. انظر: جلسون، أتين: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ترجمة وتعليق: د. إمام عبد الفتاح: ط ٣، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص ١١٢-١١٣؛ ١٢٤، ١٣١.

(3) Eliade, M. *Myths, Dreams and Mysteries*, p. 133.

٣. مدينة الله:

تقول أرمسترونج إن مردوخ حين فرغ من "الخلق" بنى، بالاشتراك مع البشر، مدينة بابل المقدسة التي يوجد بها أيضا معبده الخاص، فهي مدينة "الإله" على الأرض، والمعبد هو معبد "الإله". وهي بهذا تمهد للقول بأن فكرة "المدينة المقدسة" عند أتباع الأديان السماوية، كالقدس الشريف ومكة المكرمة، تعود إلى حضارات "وثنية" قديمة، مثلما كانت بابل عند السومريين. بل وقالت ذلك صراحة: "فقضية المدينة المقدسة، حيث يشعر الرجال والنساء بقربهم من القوة المقدسة، مصدر كل وجود، ستكون بالغة الأهمية في الديانات الثلاثة الموحدة لإلهنا[1]! ولكن الفارق بين الرؤيتين؛ الأسطورية والدينية، أن مردوخ هو الذي بنى مدينته بنفسه، بمعاونة من شهدوا معركته الخرافية مع تعامة. ولكن الواقع أن مفهوم "المدينة المقدسة"، بهذه الصورة، لا يوجد في الإسلام. فالله سبحانه وتعالى هو الذي اختار هذه البقعة المباركة في "مكة المكرمة"، وأمر نبيه إبراهيم عليه السلام بأن يرفع فيها قواعد البيت الحرم، والذي أصبح قبلة المسلمين في صلاتهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾[3]. فهذه هي عقيدة المسلم، وما طرحته أرمسترونج في هذا الجانب، غير مقبول من الناحية التعبدية أو المنطقية. أما مصطلح "مدينة الله" أو "المدينة السماوية"، فيعود في الأصل إلى القديس أوغسطين[4] المسيحي، والذي كان هذا المصطلح عنوانا لأشهر مؤلفاته.

* * *

(1) *A History of God,* p. 9.

(٢) البقرة: ١٢٧.

(٣) آل عمران: ٩٦.

(٤) القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م) يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. من أشهر مؤلفاته "مدينة الله" الذي كتبه في ٢٢ جزءا، وقد عالج فيه قضية الصراع بين ما أطلق عليه "مدينة الله" أو المدينة السماوية، و"مدينة الشيطان" أو المدينة الأرضية، فهما مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، ولم يكن يقصد أي مدينة حقيقية بالطبع. ينتمي كل إنسان - حسب رؤيته - إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته، فمدينة الله ينتمي إليها من يبحث عن السعادة الأبدية، ومدينة الشيطان يعيش فيها من انحرف عن طريق الله. كان أوغسطين يتصور أن الكنيسة المسيحية هي قلب مدينة الله. انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: ط٣، ص ٥٢-٥٣.

المطلب الثاني: ظهور "التوحيد" على وجه الأرض:

بداية مرحلة التوحيد:

كيف ظهر أول موحد على وجه الأرض، وهو الخليل إبراهيم عليه السلام حسب السرد التاريخي لأرمسترونج[1]، وسط هذا الزخم الهائل من آلهة الأساطير التي عمَّت المنطقة، فيما بين أرض الرافدين، وأرض الشام؟ تقول أرمسترونج إن الأكاديين الساميين غزوا أرض افدين[2]، وفي حوالي ٢٠٠٠ ق.م. قام العموريون[3] Amorites بالقضاء على الحضارة السومرية الأكادية، واتخذوا بابل عاصمة لهم. وبعد حوالي ٥٠٠ سنة استقر الأشوريون في آشور في الشمال حتى قاموا بغزو بابل في القرن ٨ ق.م. وقد أثرت هذه التقاليد البابلية على أساطير وديانات كنعان التي أصبحت "أرض الميعاد" لبني إسرائيل[4].

ولكن كيف تحول البشر إلى عبادة إله "أسطوري" واحد؟ تقول أرمسترونج، ما ملخصه، إن قصة صراع الآلهة، انتقلت إلى الأساطير الفينيقية والسورية، حيث أثرت أسطورة مردوخ وتعامة على الكنعانيين الذين حكوا قصة مشابهة عن بعل-حَدَد -Baal

---

(١) أول موحد على الأرض هو نبي الله آدم عليه السلام، ولكن حسب السرد التاريخي "التطوري"، الذي تعرضه أرمسترونج، فالتوحيد جاء في مرحلة تالية بعد عبادة إله السماء، ثم "الإلهة الأنثى"، ثم تعدد الآلهة. وأخيرا، كما تزعم الكاتبة، نشأ "التوحيد" من رحم "الأساطير"، وهو ما سنفنده ونرد عليه لاحقا.

(٢) كان هذا في الفترة بين ٢٦٠٠ -٢٤٠٠ ق.م.. موسوعة "تاريخ الحضارات العام": ١/ ٦٥٠.

(٣) "كان العموريون في الأصل بدوًا ساميين سكنوا صحراء الشام غرب أرض الرافدين"، ثم قاموا بغزو أرض الرافدين حوالي عام ٢٠٠٠ ق.م.، "وأصبحت بابل عاصمة دولة عمورية وكان يحكمها عام ١٧٥٠ ق.م. الملك حمورابي". انظر: أ. د. مصطفى كمال عبدالعليم، د. سيد فرج راشد: اليهود في العالم القديم: ط ١، دمشق: دار القلم؛ ط ١، بيروت: الدار الشامية، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥، ص ٣٠.

(4) Armstrong, K.: *A History of God*, p. 6.

تتابعت الممالك على هذه المنطقة، ولتيسير المتابعة التاريخية، نذكر أهم الممالك وتواريخها باختصار: الطور السومري الأول: ٣٢٠٠ - ٢٦٠٠ ق.م.، الأكاديون الساميون: ٢٦٠٠ -٢٤٠٠ ق.م.، الطور السومري الثاني ٢٣٠٠-٢٠٠٠ ق.م.، العموريون (بابل) ٢١٠٠ -١٩٠٠ ق.م.، حكم حمورابي حوالي ١٧٠٠ ق.م.، الغزوة الحيثية على بابل وقيام السلالة الكاسية ١٦٥٠ ق.م.، احتياز العبرانيون سوريا وفلسطين بطريقهم إلى مصر ٢٠٠٠ -١٦٥٠ ق.م. (استنادا للتوراة)، انقسام الممالك الإسرائيلية حوالي ٩٧٥ (وقيل ٩٣٥ ق.م.)، وهو تاريخ وفاة سليمان عليه السلام، إلى مملكة يهوذا في الجنوب حتى قضى عليها بختنصر عام ٥٨٦ ق.م.، وإسرائيل في الشمال حتى ٧٢١ ق.م. حين قضى عليها سرجون الآشوري. انظر: "تاريخ الحضارات العام": ١/ ٦٥٠-٦٥٨.

Hadad[1]، إله العواصف والخصب، والذي تذمه التوراة[2]. قامت معركة بين "بعل" إله الكنعانيين، و"موت" Mot إله الموت عند الفينيقيين. و"بعل" هو ابن الإله "إيل"[3] El. انتهت المعركة بانتصار "موت"، ومقتل "بعل" والذي عجز عن استرداد ولده؛ فتأتي عناة[4] لإنقاذه، وتنـــزل من عالمها الإلهي، وتمسك بموت Mot وتشقه بسيفها، وتبحث عن "الإله الميت"، بعل، وتمنحه الحياة مرة أخرى. وتعقب أرمسترونج بعد سرد القصة قائلة؛ إن قصة موت إله أو أحد الآلهة، وبحث الإله عنه وعودة الإله إلى حظيرة المجال المقدس، كانت أحد الموضوعات الرئيسية في عدة ثقافات وحضارات (كما بحثت كل من إنانا، وعشتار، وإيزيس عن الإله الميت ومنحته الحياة). وستعود هذه القصة للظهور مرة أخرى، في الديانات التي تعبد إلها واحدا One God (يختلف عن الآلهة السابقة)، وهو الذي عبده اليهود والمسيحيون والمسلمون![5]

هكذا صورت أرمسترونج "بداية التوحيد"، حسب رؤيتها في "التطور العقدي" في تاريخ البشرية، استنادا لفكرة أسطورية، اختلقها البشر. تقول أرمسترونج إن التوراة قد نسبت هذه الديانة الموحدة إلى "نبي الله" إبراهيم (عليه السلام)، الذي ترك مدينة أور في جنوب العراق، واستقر في كنعان (مهد بعل وإيل) في وقت ما بين القرنين ٢٠، ١٩

---

(١) بعل (أي السيد) في أساطير الشرق الأدنى (كنعان وسوريا وكريت، والحضارة الفينيقية والآرامية) وهو نفسه حَدَد. وبعل هو اسم للعديد من آلهة المطر والزراعة والخصوبة، وهناك الكثير من الآلهة سُموا بعل أو بُعليم، كمـــا يسميهم العهد القديم، وعبدوا في الشرق الأدنى القديم. جاء في سفر العدد: "وتعلق إسرائيل ببعل فغور. فحمـــى غضب الرب على إسرائيل" (سفر العدد: ٢٥/ ٣). ولقد أثّرت عبادة بعل في الشرق، في عبادة الإله العبراني يهوه، وإن كان الأخير قد غطى على عبادة بعل. انظر: د. إمام عبدالفتاح: معجم ديانات وأساطير العالم: ١/ ١٦١.

(2) *A History of God,* p. 10.

(٣) إيل كلمة سامية (عبرية على الأرجح) تدل على الإله في أساطير الشرق القديم وكثيرا ما كانـــت تـــستخدم للدلالة على قوى تعلو على الطبيعة. وكانت إيل El عند الكنعانيين والفينيقيين تعني ملك الآلهة، فهو خالق الخلق، وأحكم الحكماء، وكثيرا ما تدل لفظة إيل وإلوهيم في العهد القديم من الكتاب المقدس على يهوه إله اليهود. معجم ديانات وأساطير العالم: ١/٣٣٠. وإيل هو اسم نكرة معناه "إله" وكان الفينيقيون يعدونه سيد الآلهة، ويأتي بعـــده بعل، وهو حَدَد، المقتبس عن سوريا الشمالية أيام الاستيطان وكان إله الصواعق والرعد والمطر. تاريخ الحضارات العام: ١/٢٦٠.

(٤) Anat/Anath أو عناة، هي إلهة سورية في أساطير الشرق القديم، وتوجد في نصوص كثيرة في أسفار العهـــد القديم بوصفها إلهة كنعانية تأثر بها اليهود. انظر: معجم ديانات وأساطير العالم: ١/ ٨٤- ٨٥ باختصار.

(5) *A History of God,* p . 11.

قد تكون هذه القصة مصدرًا لقصة بعث الإله عند المسيحيين، ولكننا لا نعرف لها مثيلا في الإسلام!

ق.م.[1]. ولكن الواقع، كما تقول أرمسترونج: "إنه من الصعب أن تجد جملة واحدة تشير إلى التوحيد في الأسفار الخمسة الأولى.' وحتى الوصايا العشر التي تلقاها موسى عند جبل سيناء، تسلم بوجود آلهة آخرين، مثل: 'لا يكن لك آلهة أخرى أمامي'[2]".

والمشكلة الحقيقية، أنهم في الغرب يطمحون إلى تَتَبُّع تاريخ نبي الله إبراهيم ﷺ من أي مصادر "تاريخية" موثوقة؛ وهو في الواقع غير متاح! لذا تقول أرمسترونج: "إننا لا نملك سجلا معاصرا لإبراهيم عليه السلام، ولكن يظن العلماء أنه قد يكون واحدا من الشيوخ الرحالة الذين قادوا أهلهم في نزوح جماعي من أرض الرافدين إلى البحر المتوسط عند نهاية الألف الثالثة ق.م."[3]. ولكن من هو الإله الذي عبده إبراهيم ﷺ؟ ترى أرمسترونج، أنه بما أنه (ﷺ) قد ارتحل من أور (في جنوب العراق) حيث كانت تنتشر أساطير "مردوخ"؛ الإله الذي خلق العالم والبشر في معتقد أهل بابل، وذهب إلى كنعان، حيث كان أهلها يمجدون إيل El؛ إله الأساطير الفينيقية، فالاحتمال الأكبر، كما تقول، أن يكون إيل هو الإله الذي عبده إبراهيم (ﷺ)، وهو ملك الآلهة في كنعان[4].

ولكن كيف يكون "إيل"، أي إله الآباء، كما تزعم الكاتبة، هو نفسه "يهوه" إله بني إسرائيل فيما بعد؟ تقول: "وقد امتزج إيل مع يَهْوه إله موسى ﷺ، في وقت لاحق، فأصبح اللفظان يشيران إلى الإله الواحد"، كما جاء في سفر الخروج: "وعندما رأى موسى النار ناداه الله قائلا: "أنا الرب وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء، وأما باسمي يهوه فلم أُعرف عندهم"[5]. والسبب في

---

(1) Ibid.

(٢) سفر الخروج: ٢٠/ ٣. ولكن لا تدل هذه العبارة على التسليم بعبادة الآلهة الوثنية، بل يمكن أن تؤخذ على أنها تحذر من الشرك، ومن عبادة آلهة أخرى مع الإله الواحد، وهو إله موسى ﷺ في هذه الحالة. وفي رأي أرمسترونج أن عبادة الإله الواحد لم تُعرف من قبل، وحتى محاولة أخناتون لعبادة إله الشمس وحده لم تصادف النجاح، حيث عاد من خلفوه إلى عبادة آلهة مصر التقليدية: Ibid., p. 23.

(3) Ibid., p. 11.

(4) Ibid., p. 14; *Jerusalem One City Three Faiths*, p. 26.

أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٦١.

(٥) سفر الخروج: ٦/ ٢-٣. انظر: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٦١؛ وانظر:

Jerusalem One City Three Faiths, p. 26; *The Great Transformation*, p. 48.

ذلك؛ أن إيل الإله الكنعاني، كان قد قدم نفسه لإبراهيم (عليه السلام) - في رأيها- باسم "إيل شَداي El Shaddai"، أي "إله الجبل"، وهو أحد ألقاب "إيل" التقليدية؛ وليس باسم يهوه[1].

* تبدأ من هنا مرحلة جديدة في تاريخ الإله، فقد انتقل البشر من "عبادة الآلهة" إلى عبادة "الإله الواحد"، أرقي عبادة عرفتها البشرية، والتي أضفت عليها أرمسترونج صبغة أسطورية، تعود بالبشر لعصر الجهل والخرافات. وفي القضية تفاصيل أخرى، نتركها للفصل القادم، والذي يتناول نشأة أول ديانة موحدة، في رأي الكاتبة، وهي "الديانة اليهودية"، وعلاقتها بأبي الأنبياء إبراهيم (عليه السلام)، وهل إيل هو نفسه "إلوهيم"، وهل هو أيضا "يهوه" إله موسى (عليه السلام)؟ وماذا حدث للآلهة الأخرى، التي كانت مع إيل؟ وكيف استقر الأمر على إله واحد؟

تعقيـــب:

١. تحديد تاريخ أبي الأنبياء إبراهيم (عليه السلام):

كما هو يلاحظ، فإن أرمسترونج قد خلطت بين الأسطورة وبين النبوة، وجعلت الأسطورة أصلا في الإيمان، وفي تصور الإله. وهذا إذا كان يتسق مع خطها الفكري،

---

(١) بالرجوع إلى سفر التكوين الذي ورد فيه هذا النص؛ وجدت اختلافا بين النصين الإنجليزي والعربي؛ وبين ما أوردته الكاتبة؛ لأنها جاءت بترجمة أكادية. فالنص الإنجليزي يقول:

"When Abram was ninety-nine years old, the LORD appeared to him and said, "I am God Almighty."

والترجمة العربية هي: "ولما كان أبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب لأبرام وقال له أنـــا الله القـــدير." (ســـفر التكوين: ١٧/ ١). فيوجد اتفاق بين النصين، العربي والإنجليزي، في أن "شداي" وهي كلمة عبرية تعني "القدير". وقد تُرجمت هذه الكلمة في كتاب "القدس: مدينة واحدة عقائد ثلاث: إلى "شديد المحال". كما ورد في القاموس العبري- الإنجليزي عدة ترجمات لكلمة "شداي" العبرية، منها: الصمد، والكافي، ولكن حسب نفس القاموس فإن "إيل شداي" عادة ما تترجم إلى "الله القدير". أما كلمة "الجبال" فهي ترجمة لكلمة "شداي" في الأكادية. وربمـــا كان اقتصار أرمسترونج على ترجمة "شداي" إلى "الجبال"، وإغفال المعاني الأخرى، لتأكيد فرضها، بأن إله إبراهيم عليه السلام، كان "إله الجبال"؛ أي إيل الكنعاني في هذا السياق، وهو أيضا إله أسطوري. انظر:

http://www.hebrewletters.com/item.cfm?itemid=45299

كان لقب "إيل شداي"، يطلق على الإله الذي عبده آباء بني إسرائيل؛ كما كان له ألقـــاب أخـــرى تـــشير إلى الاندماج في البيئة الكنعانية؛ منها: إيل عليون، وإيل عولام، وإيل بيتئيل. انظر: د. محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية: ط١: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ص ١٩٣. راجـــع: A History of God, p. ١٤ ; القدس مدينة واحدة: عقائد ثلاث: ص ٦١.

فإنه بعيد كل البعد عن الحقيقة، كما سيتبين مما يلي. حول علاقة نبي الله إبراهيم عليه السلام باليهود، وتحديد الفترة التاريخية التي ظهر فيها، يقول مؤلفا كتاب "اليهود في العالم القديم": "ومن الصعب إعادة بناء الفترة الباكرة من تاريخ شعب من الشعوب وتحديد الزمن الذي ظهر فيه على وجه اليقين. وبداية تاريخ العبريين وتحديد تاريخ إبراهيم والآباء مسائل جدلية في المقام الأول... وإذا كان الأمر يتعلق بتاريخ العبريين قبل موسى عليه السلام فمصدرنا "سفر التكوين"، وإن كان البعض يرى أنه لا يقدم بقدر كاف تاريخ أجداد الإسرائيليين إنما يعرض لتاريخ سلالة إبراهيم عليه السلام"[١]. وقد ورد ذكر بعل في القرآن الكريم، في قوله تعالى: **﴿أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾**[٢]. وقال ابن كثير في تفسير الآية: "قال ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد وعكرمة وقتادة والسدي "بعلا" يعني ربا... وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه، هو اسم صنم كان يعبده أهل مدينة يقال لها بعلبك غربي دمشق، وقال الضحاك هو صنم كان يعبدونه"[٣].

وصحيح أن تحديد تاريخ أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام ليس بالأمر الهين، كما قالت أرمسترونج، لأنه لا يوجد مصادر تاريخية معاصرة لهذه الفترة. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في أن مؤلفي الأسفار الخمسة ذاتهم، مشكوك في هويتهم، وفي العصر الذي عاشوا فيه، والمصادر التاريخية التي استندوا إليها[٤]؛ فلا بد من مصدر آخر، معروفٌ "كاتبه" على وجه اليقين، لهذه الفترة البعيدة، ولا يوجد في الواقع سوى القرآن الكريم.

٢. نظرية أرمسترونج حول نشأة التوحيد مستوحاة من جوستاف لوبون:

دعا المؤرخ الفرنسي جوستاف لوبون Gustav LeBon (١٨٤١-١٩٣١ م) في بداية القرن الماضي، إلى نفس هذه النظرية التي تتبناها الآن كارين أرمسترونج. يقول لوبون: "إن اكتشاف الخط المسماري (أو الاسفيني) الذي مكننا من قراءة النصوص

---

(١) ا.د. مصطفى كمال عبدالعليم، د. سيد فرج راشد: اليهود في العالم القديم: ص ٣٠.

(٢) الصافات: ١٢٥.

(٣) الإمام ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: مكتبة التراث الإسلامي، ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠، ٤/ ٢٠.

(4) Friedman, R.E. *Who Wrote The Bible*. Harper Collins, 1989, pp. 30- 31.

البابلية والآشورية قد أحدث انقلابا عظيما في آرائنا الدينية، لا يقل عن الانقلاب الذي طرأ على معلوماتنا التاريخية وغير التاريخية. فقد كنا إلى أقرب عهد لهذا الاكتشاف العلمي العظيم، نَعُدّ اليونان من حيث الوثنية، واليهودية من حيث المسيحية، المهدان اللذان خرجت منهما أسَدّ الآراء وأصوبها وأرهبها، والتي أشاعت في نفس الإنسان أجمل المشاعر الدينية وفتحت أمامه أبواب السعادة والتقوى والسلوان". فبعد اكتشاف الألواح المسمارية، التي تحتوي على أساطير هذه المنطقة القديمة، أصبح من الصعب، كما يقول لوبون، التمسك بتلك النظريات العتيقة. فالواقع أنه لا الحضارة الإغريقية ولا اليهودية، جاءت بجديد في عالم الأديان، بل يقتصر دورهما على "تهذيب ما آل إليهما من السلف، تبعا لسنة التطور الأبدية، التي تنطبق على الآلهة والأرباب"، مما يعني أن كلا من الحضارة الإغريقية، والديانة اليهودية على حد سواء، مجرد امتداد و"مرحلة تطورية" للحضارات الشرقية السابقة، في بلاد الرافدين، مع إضافة بعض التحسين والتهذيب على تفاصيل هذه الحضارات[1].

ويرى لوبون أن "قصة الخلق" في سفر التكوين، تشبه ما جاء في معتقدات كلدة وأشور الدينية[2]. ويستنبط من هذا أن دين الكلدانيين مصدر كل ديانات أهل آسيا القديمة، من يهود، وسوريين وفينيقيين وغيرهم، وحتى ميثولوجيا الإغريق، كانت مستوحاة من هذا الدين[3]. كما قال لوبون إن قصة الطوفان، وفُلك نوح، وبُرج بابل؛ كل هذا يوجد ما يشبهه في أقدم النصوص المسمارية. بل وأن "اسم الإله "إلوهيم"، الذي أطلقه اليهود على معبودهم، واسم "الله" الذي يستعمله المسلمون كلاهما "بابليان" بالمقطع الأول الذي يبدآن به وهو "إل" او "أل" ومعناه بالكلدانية "الكائن الأسمى"[4].

* فما قاله لوبون هو نفسه ما قالته أرمسترونج، ربما بنفس التفاصيل، في محاولة

---

(١) جوستاف لوبون: حضارة بابل وآشور: ترجمة الأستاذ محمود خيرت: ط ١، مصر: المطبعة العصرية: ١٩٤٧، ص ٩٠- ٩١.

(٢) السابق: ص ٩١.

(٣) السابق: ص ٩٢.

(٤) السابق: ص ٩٥.

لإثبات تطور هذه الأديان الأسطورية الوثنية، إلى ما عرف فيما بعد "بالتوحيد" في اليهودية. إلا أن الأخيرة قد استفاضت حول كثير من التفاصيل، لأنها تريد أن تصنع نظرية تبدأ من بداية الخلق، مرورا بمرحلة إله السماء، والإلهة الأم، مستفيدة بالاكتشافات الأثرية والتاريخية الحديثة. ولا شك أن نظرية الخلق التوراتية يشوبها كثير من القصور، ومن المرجح أنها بالفعل مستوحاة من الأساطير البابلية والسومرية، كما قال عدد من منتقدي التوراة[1]، ليس فقط لاختلاف الروايات، ولكن أيضا للتضارب الشديد فيما بينها. والجدير بالذكر أن أرمسترونج لم تشر إلى ما قاله لوبون، أو غيره في هذا الصدد، مما يوقع القارئ في وهم أنها هي صاحبة هذه الآراء؛ وهذا شيء يحسب عليها علميًا ومنهجيًا.

٣. الأسطورة في ميزان الإسلام:

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: **﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾**[2]. وعن معنى الأسطورة في الآية، يقول الإمام الفخر الرازي: "الأساطير ما سطره المتقدمون كأحاديث رستم وأسفنديار. جمع أسطار أو أسطورة كأحدوثة، واكتتبها أي انتسخها محمد ﷺ من أهل الكتاب"[3]. ويقول الإمام الطبري عن معنى الأسطورة في قوله تعالى: **﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾**[4]: "عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان النضر بن الحارث بن كلدة ابن علقمة بن عبد مناف من شياطين قريش، وكان يؤذي رسول الله ﷺ وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة تعلم بها أحاديث ملوك فارس، وأحاديث رستم وأسفنديار، فكان رسول الله ﷺ إذا جلس مجلسا، فذكّر بالله وحدث قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه (أي النضر) في مجلسه إذا قام ثم يقول: "أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثا منه فهلموا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم

---

(١) انظر: موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: ط ١: مكتبة مدبولي، ١٩٦٦، ص ٤٤ ومـا بعدها؛ انظر: Friedman. R.E. *Who Wrote The Bible*, p. 50-51.

(٢) الفرقان: ٥.

(٣) التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي: المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٤، ٢٣/ ٥١.

(٤) القلم: ١٥.

عن ملوك فارس ورستم وأسفنديار ثم يقول ما محمد أحسن مني، فأنزل الله تبارك وتعالى في النضر آيات من القرآن الكريم: (إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا..)[1].

فالعرب أنفسهم، بما كانوا عليه من الشرك في وقت نزول هذه الآيات، حين أرادوا أن ينكروا ما تلاه عليهم رسول الله ﷺ، وصفوه بأنه من أساطير رستم وأسفنديار؛ أي هو شيء لا يُصدَّق. فقد سمعوا من النضر أحاديث ملوك "فارس"؛ التي كانت في ذلك الوقت متشبعة بالأساطير الوثنية، مثلها في ذلك مثل بلاد ما بين الرافدين. فالإسلام ما جاء لِيُقِرَّ الأساطير التي تسخر من عقول البشر، بل جاء بما يوافق العقول السليمة والقلوب النقية الباحثة عن الحق.

وإذا كانت أرمسترونج مع غيرها من علماء الأساطير في الغرب يقرون بأن هذه الأساطير من اختراع البشر، وأنها تستحق الدراسة كظاهرة اجتماعية، كما يقولون، فكيف لنا أن نأخذها في الاعتبار، كأصل نبع منه اعتقاد البشر في الإله الخالق الواحد؟ وقد ذكرنا أن بعض علماء الأنثروبولوجيا، رأوا في معتقدات بعض القبائل البدائية، ما يؤكد إيمانهم بكائن أسمى، واحد، له صفات سامية وقدرات لا حدود لها، حتى وإن كانوا قد خلطوا بينها وبين بعض تفاصيل الأساطير. ولكن يبدو أن القصد من عرض أرمسترونج المفصل لهذه القضية، هو هدم أصل الاعتقاد في "وجود إله"؛ فالإنسان هو الذي يخلق الشعور الديني في مخيلته المبدعة؛ والإله لا وجود حقيقي، خارجي له، كما تقول[2].

وقد عارض فكرة الأساطير علماء غربيون، منهم المؤرخ والفيلسوف الأمريكي ول ديورانت، الذي حمل بشدة، على الحضارة البابلية المليئة بالخرافات والانحرافات في موسوعته "قصة الحضارة". يقول ديورانت: "وليس في الحضارات كلها حضارة أغنى في الخرافات من الحضارة البابلية ، فكل حالة من الحالات وفاة كانت أو مولدا، كان لها عند الشعب شرح وتأويل. وكثيرا ما كان لها تفسير رسمي وديني يصاغ في عبارات

---

(١) مختصر من تفسير الإمام الطبري لأبي يحي محمد بن صمادح التُجيبي: حققه وعلق عليه محمد حسن أبو العـزم الزفيتي: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١م، ٢/١٩-٢٠ (تفسير الطبري: ١٨: ١٣٧).

(٢) انظر: هذا الفصل.

سحرية، أو خارقة على السنن الطبيعية.."[١]. ويقول ديورانت: "واتخذ البابليون هذه الآلهة شخصيات نسجوا حولها أساطيرهم التي وصل إلينا معظمها عن طريق اليهود وأضحت جزءا من قصصنا الديني.."[٢]. وجاء في نقده، أن المصريين القدماء وصفوا أهل بابل بأنهم قوم لم يصلوا إلى درجة كبيرة في الحضارة. وهو يقر هذا الوصف، لأنه لا يوجد، في رأيه، عند البابليين ما يشبه أخلاق المصريين وفنونهم ورقة مشاعرهم[٣].

ونختم الفصل بهذه الكلمات التي تعكس رؤية فكرية صائبة للأستاذ عباس محمود العقاد في مقابلة بين الأساطير والعقيدة حيث يقول: "يرى كثير من العلماء أن الأساطير هي أصل الدين بين الهَمَج. وهو رأي لا يُرفض كله، ولا يُقبل كله، لأن العقائد الهمجية قد تلبست بالأساطير في جميع القبائل الفطرية، فلا يسهل من أجل هذا أن نرفض القول بالعلاقة بين الأسطورة والعقيدة. ولكن لا يسهل من جهة أخرى أن نطابق بين العقيدة والأسطورة في كل شيء وفي كل خاصة، لأن العقيدة قد تحتوي الأسطورة ولكن الأسطورة لا تحتويها؛ إذ يشتمل عنصر العقيدة على زيادة لا يشتمل عليها عنصر الأسطورة، وهي زيادة الإلزام الأخلاقي والشعور الأدبي بالطاعة والولاء، والأمل في المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود"[٤].

ملامح النظرية التطورية في مرحلة الأساطير في فكر أرمسترونج:

اعتمدت أرمسترونج على عدة آليات في طرحها لفكرة التطور العقدي، في رأيها، بدءا من نشأة الأديان في حياة البشر، وتطورها حتى الوصول لمرحلة التوحيد، ومنها:

- الاعتماد على الدراسات الأنثروبولوجية فيما يتعلق بعادات القبائل البدائية ومعتقداتها، كما ظهر في قضية "إله السماء"، ومعتقد "المانا".
- الاعتماد على الاكتشافات الأثرية الحديثة كما في قضية "التماثيل الفينوسية"، وعلاقتها بعبادة الإلهة الأم.

---

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة: الجزء الثاني من المجلد الأول: الشرق الأدنى: ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط.، ص ٢٢٧-٢٢٨.

(٢) السابق: ص ٢١٧.

(٣) السابق: ص ٢٣٤. ذكرنا بعض من عارضوا فكر الأساطير قديما؛ مثل أوهيميروس، انظر: الفصل الأول.

(٤) عباس محمود العقاد: الله: ط ٣: نهضة مصر، ٢٠٠٣، ص ٦.

- الاعتماد على دراسات "الميثولوجيا" الحديثة وتفسير الأساطير، خاصة السومرية، والاعتماد على "أسطورة الخلق"، للربط بين هذه المرحلة ومرحلة ظهور اليهودية.
- الرجوع لبعض الدراسات التاريخية (الظنية) حول ارتحال خليل الله إبراهيم عليه السلام في هذه المنطقة، وزعم أن الإله الذي عبده كان "إيل" إله الكنعانيين، وأن هذا سيصبح "إلوهيم"، والذي سيصبح إله بني إسرائيل فيما بعد.

خلاصة الفصل:

* تفترض أرمسترونج أن الإنسان هو الذي خلق الشعور الديني في مخيلته المبدعة، وأن الإله لا وجود "حقيقي" خارجي له. وقد اتبعت منهجا يتبنى فكرة التطور لإثبات أن عبادة البشر لم تستقر على شيء واحد على مر العصور، بل أنها تطورت، حسب احتياج البشر أنفسهم، من عبادة "إله السماء"، إلى عبادة "الإلهة الأم"، مستدلة بالعثور على التماثيل الفينوسية في أماكن متفرقة من العالم. وقد جانبها الصواب في هذا الفرض الأخير من نواح كثيرة، تاريخية ومنهجية، شابها التعميم والجزم، دون دليل قاطع. تفترض أرمسترونج تحول البشر من عبادة الإلهة الأم إلى عبادة الإله الواحد، والذي تفترض أيضا أنه كان "إيل" إله الأساطير الكنعاني.

* ربطت أرمسترونج بين مرحلة الأساطير ومرحلة اليهودية التالية، من خلال "**الإله إيل**" والذي قالت إنه سيصبح إلوهيم عند بني إسرائيل. واستدلت بقصة "الخلق" الأسطورية في ملحمة الإنوما إليش، على أنها هي ذاتها قصة الخلق التوراتية.

* فكرة تطور اليهودية من الأساطير السومرية والبابلية قال بها جوستاف لوبون في بداية القرن الماضي، إلا أن أرمسترونج لم تشر إليه، كما لم تذكر مصادرها في أغلب المواضع.

* * *

الفصل الثالث
بداية التوحيد على الأرض
نشأة الديانة اليهودية ومراحل تطورها
في رؤية أرمسترونج

المبحث الأول:

من هو إله بني إسرائيل؟

المبحث الثاني:

الصلة بين إله إبراهيم وإله موسى عليهما السلام

المبحث الثالث:

مراحل تطور التوحيد في الديانة اليهودية

تنتقل أرمسترونج بعد ذلك إلى المرحلة التالية في تاريخ الألوهية، كما تصورتها، وهي بداية توحيد الإله، أو بمعنى أصح، عبادة إله واحد. تعرض الكاتبة لنشأة الديانة اليهودية وانتقال البشرية من مرحلة تعدد الآلهة إلى مرحلة عبادة الإله الواحد، وتُبيِّن – حسب تصورها- كيفية حدوث هذا التغيير وأسبابه، منتهية إلى الفرض، الذي قال به عدد كبير من علماء الأديان قبلها (منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي) ، وهو أن التوحيد في الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، كان منبعه الديانة اليهودية.

المبحث الأول
من هو إله بني إسرائيل؟

المطلب الأول: إله الآباء في التوراة:
هل عبد الآباء أكثر من إله واحد؟

تطرح أرمسترونج فرضا، مستشهدة بما جاء في التوراة، من أن الأسلاف أو الآباء (إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام) لم يعبدوا نفس الإله. وتقول إننا دائما ما نفترض أن آباء إسرائيل الثلاثة كانوا موحدين، وأنهم آمنوا بإله واحد، ولكن الأدق، في نظرها، أن نطلق عليهم لقب "**الوثنيين العبرانيين**"، لأنهم كانوا يؤمنون بكثير من معتقدات جيرانهم في كنعان، وأنه من المؤكد أنهم كانوا يؤمنون بوجود آلهة مثل مردوخ وبعل وعناة[1]. بل وتظن أرمسترونج أنهم لم يعبدوا الإله ذاته، فتقول: "فمن الممكن أن إله إبراهيم أي "إيل" أو "**إيل شداي**"، وإله إسحاق وهو المعروف بـ "**هيبة/خوف إسحاق**"[2]، وإله يعقوب المعروف بـ "العزيز أو القدير"[3]، كانوا في

---

(1) Armstrong, *A History of God*, p.14.

(٢) "لولا أن إله أبي، إله إبراهيم وهيبة اسحق كان معي لكنت الآن قد صرفتني فارغا..." (التكوين: ٣١/ ٤٢). تقول الترجمة الإنجليزية لهذه الفقرة:

"If the God of my father, the God of Abraham **and the Fear of Isaac**". ولا يوجد حتى الآن تفسير محدد لمعنى "هيبة أو خوف" إسحاق. فالذي قال هذه المقولة، كما يقول بعض العلماء هو يعقوب عليه السلام وليس إسحاق، أما لمَ سُمّي يعقوب، إله إسحاق بالخوف أو الهيبة، فلا يزال غير واضح بالنسبة لهم، وإن كانوا يرون أنه ربما سمع يعقوب هذا الاسم من والده إسحاق في صغره. انظر:

http://www.calvincrc.org/sermons/topics/genesis/genesis31.html

(٣) "و لكن ثبتت بمتانة قوسهُ وتشدَّدت سواعد يديه. من يدَي **عزيز** يعقوب من هناك من الراعي صخر إسرائيل" (التكوين: ٤٩/٢٤). تقول الترجمة الإنجليزية لهذه الفقرة:

"because of the hand of the **Mighty One** of Jacob,". فإله يعقوب عليه السلام يعرف هنا بـ"**العزيز**" أو "**القدير**".

واقع الأمر ثلاثة آلهة"[1]. وترى أرمسترونج أنه من المحتمل أن "إله إبـراهيم (عليه السلام)" كان هو "**إيل**" إله كنعان الذي قدم نفسه لإبراهيم على أنه "إيل شداي"، وتؤكـد أن اسم إيل، لا يزال يوجد في الأسماء العبرية مثل "إسرا-ئيل أو إشما-ئيل"[2].

تعقيـب:

إله آباء بني إسرائيل:

يتضح من النصوص السابقة أن أرمسترونج تفترض أن آباء بني إسرائيل (إبـراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام)، ربما يكونوا قد عبدوا ثلاثة آلهة مختلفـة. ومـرة أخرى هذه الدعوى سبقها إليها عالم آخر، ولكنها لم تشر إليه. نَـوَّه جرانـت **ألان**[3] Grant Allen إلى أن هذه الألقاب ذاتها، هي لأسماء الآلهة التي وردت في التوراة، ولكنه وصل إلى استنتاج يختلف عما وصلت إليه الكاتبـة. يقـول "ألان": "إن التـوراة في غموضها لم توضح لنا من هو "إلوهيم"..... فأسماء "الآلهة" يأتي ذكرهـا مـن وراء الحجاب الذي صنعه محررو التوراة اليهود (أتباع يهوه)....فلم يذكروا إلا **ألقابا**، هي لا تعدو أن تكون "أوصافا" لإله إبراهيم، **وهيبة أو رعب إسحاق Terror of Isaac**، **وإله يعقوب القادر أو العزيز** Mighty Power". "**فألان**" يرى أنها "ألقاب وصـفية"، صنعها محررو التوراة من اليهود، ممن كانوا يعبدون "يهوه"، في حين **أنه** كـان يريـد منهم أن يخبرونا من هو الإله "إلوهيم". ولكنه يبرر هذا التوجه بأن العبري كان يغمره الخوف من أن "ينطق باسم الإله أو أن ينظر إليه فيصفه لنا، فآثر أن يغلفه في غـلاف من القداسة التي تمنعه حتى من أن ينطق اسمه"[4].

والأرجح كما قال "ألان"، أن ما نُسب للإله، هو مجرد أوصاف جاء بهـا كتبـة التوراة، ولا يعني هذا أن الآباء عبدوا ثلاثة آلهة كما تقـول أرمـسترونج، وأنهـم لم

---

(1) *A History of God*, p.14.

(2) Ibid.

(3) جرانت ألان (١٨٤٨ – ١٨٩٩) هو عالم كندي، عاش في القرن التاسع عشر وتأثر بنظرية التطـور تـأثرا كبيرا؛ وفي عام ١٨٩٧ نشر مؤلفه الهام عن "تطور فكرة الإله" *The Evolution of the Idea of God*، يعرض فيه نظريته عن نشأة الدين وفكرة الإله في تاريخ البشرية، وإن كان قد وُجِّه له بعض النقد لاعتماده على نظرية واحدة في تفسير نشأة الدين وتطوره. من الواضح أن أرمسترونج استوحت فكرة هذه الألقاب من كتابه السابق، إلا أنها لم تشر إليه كمرجع في هذه الفكرة. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Grant_Allen

(4) Allen, Grant, *The Evolution of the Idea of God*, London: Watts & Co., 1931, pp. 143-144.

يكونوا موحدين، فالأوصاف المتعددة، لا تعني تعدد الموصوف. وتقول الدراسات اللاهوتية أن اليهود لم يكن مسموحاً لهم أن "ينطقوا" "اسم الله"، فكان اسم الإله "إلوهيم" أو "يهوه" يوجد في صورة مكتوبة فقط[١]. لذا فقد ضاع النطق الصحيح أو الأصلي لاسم الله عندهم، على مدى الألفي سنة الأخيرة، لأنهم كانوا يعتقدون أن اسم الله شديد التقديس عندهم، فلا يصح لبشر أن ينطق به. وقد ورد في التوراة أن الآباء لم يعرفوا الإله باسم "يهوه"؛ "وأما باسم "يهوه" فلم أعرف عندهم"[٢].

* * *

المطلب الثاني: هل إلوهيم هو يَهْوه؟

اختلاف اسم الإله في أسفار موسى الخمسة

تشير أرمسترونج إلى الدراسات النقدية للتوراة التي أجريت في القرن التاسع من قبل بعض العلماء الألمان[٣]، والتي أثبتت وجود عدة مصادر للأسفار الخمسة الأولى، والمعروفة

---

(١) وقال الله أيضاً لموسى: "هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد وهذا ذكري إلى دَورٍ فَدَور"، الخروج: ٣/ ١٥.

(٢) الخروج: ٦/ ٣. انظر:

Mankind: Search for God: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, USA, 1990, p. 225.

(٣) أجريت العديد من الدراسات النقدية حول نسبة التوراة إلى موسى عليه السلام ، خاصة نسبة الأسفار الخمسة الأولى من التوراة إلى موسى، ومنها تلك التي أجراها كل من هوبز واسبينوزا في القرن السابع عشر، والطبيب الفرنسي جان أستروك في القرن الثامن عشر، ويوليوس فلهوزن Julius Wellhausen عالم اللاهوت الألماني في القرن التاسع عشر، الذي وضع فرضة المشهورة حول تعدد مصادر الكتاب المقدس، وردها إلى أربعة مصادر رئيسية، ولا تزال نظرية فلهوزن هي النظرية الرئيسية في الدراسات النقدية للعهد القديم، وإن كان قد بدأ بعض العلماء في السبعينات من القرن ٢٠ في توجيه النقد للنتائج التي توصل إليها فلهوزن. وكما يقول د. موريس بوكاي، فقد تبع ذلك دراسات عديدة في القرن العشرين واكتُشفت مصادر أخرى داخل هذه المصادر الأربعة. ولا بد من ذكر أن هذه الدراسات قد سبقها دراسات عديدة لعلماء مقارنة الأديان المسلمين ومنهم ابن حزم الأندلسي (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل)، والسموأل بن يحي المغربي (إفحام اليهود). كما قام العلامة رحمة الله بن خليل الكيرانوي الهندي في القرن التاسع عشر بدراسة مفصلة لسند التوراة وبقية أسفار العهد القديم في كتابه النفيس "إظهار الحق". لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: "رسالة في اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، ترجمة الدكتور حسن حنفي؛ "القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم" للدكتور موريس بوكاي؛ و"بحوث في مقارنة الأديان" للدكتور محمد عبدالله الشرقاوي. ولم ينته الجدل حتى الآن حول مصادر هذه الأسفار الخمسة، ولمزيد من التوضيح حول أحدث الآراء حول هذا الجدل، انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Documentary_hypothesis

باسم "أسفار موسى الخمسة" Pentateuch وهي سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين، وسفر العدد، وسفر التثنية. يُرمز للمصدر الأول بحرف "J" لأنه يسمي ربَّه "يَهْوه"[1] Yahweh، ويُرمز للثاني بحرف "E" لأنه يسمي ربه إلوهيم[2] Elohim.

أما المصدران الآخران فيعرف أحدهما بمصدر "تثنية الشريعة"[3] Deuteronomist ويرمز له بحرف "D"، ويُعرَف الرابع بالرواية الكهنوتية أو "حواشي الكهنة"[4] Priestly ويرمز له بحرف "P"[5].

تطرح أرمسترونج تساؤلا عن هوية "يَهْوه" هذا الإله الجديد، وتتساءل هل عبد إبراهيم (عليه السلام) نفس الإله الذي عبده موسى (عليه السلام) فيما بعد، أم أنه عبد إلهًا آخر[6]؟

---

(١) يُعرف هذا المصدر بالرواية اليَهْوية أو اليَهْوَوِيَّة (كما يطلق عليها د. حسن ظاظا)، لأن اسم الله بها هو "يَهْوه" (وفي أحدث القواميس الغربية مثل Merriam-Webster تُنطق "يَهْوى"). وقد حُررت هذه الوثيقة في "مملكة يهوذا" بالجنوب، على الأرجح في القرن ٩ ق.م.. انظر: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: ص ٣٢. وعن هذا المصدر يقول د. حسن ظاظا إن هذا المصدر "يحمل اسم يَهْوه" عَلما على رب العبريين الوطني القديم. وهو يرجع إلى القرن التاسع قبل الميلاد، ورواته كانوا من الجنوب، مما كان يسمى "مملكة يهوذا" التي عاصمتها القدس "أورشليم". انظر: د. حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ط ٤، دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) يُعرف هذا المصدر بالرواية الإلوهيمية، وقد حُررت بمملكة إسرائيل في الشمال، في القرن الثامن ق.م. انظر: "القرآن الكريم والتوراة والإنجيل": ص ٣٢. ويقول د. حسن ظاظا إن هذا المصدر "يحمل اسم "إلوهيم" علمًا على الله باسمه المنتشر في أسباط إسرائيل العشرة في الشمال. ويبدو أن الرواة الذين نقلوا عن هذا المصدر قديما كانوا يعتقدون أن تسمية الرب "إلوهيم" هي التسمية التقليدية القديمة للعبريين إلى ظهور موسى (عليه السلام)، وأن اسم "يَهْوه" لم يظهر إلا مع الدعوة الموسوية نفسها. لذلك حرصوا على تمييز المعبود باسم "إلوهيم" لقدمه في الأمة، ولأن دلالته أعم، فهو ليس اسم علم في الأصل، ومعناه "إله" أو "آلهة" أو "الله". وهذه الممارسة من الرواة المتمسكين باسم "إلوهيم" في مملكة إسرائيل الشمالية ترجع إلى القرن الثامن ق.م." كما أن المصدرين اليَهْوَوي والإلوهيمي يتفقان في الخطوط العريضة للموضوع الذي يتناولانه، إلى جانب الاتفاق في طابع القصص وأسلوبه. وربما يكون قد حدث مزج بين الروايتين "اليَهْوَوِيّة" و"الإلوهيمية" على ألسنة الناس في القرون التالية على القرنين التاسع والثامن ق.م. انظر: "الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه" ص: ٢٦-٢٧.

(٣) سفر التثنية يعود غالبا إلى القرن ٧ ق.م. (بوكاي: المرجع السابق: ص ٣٢). وهو مصدر في جوهره تشريعي بحت، ويبدو أنه أدخل في توراة موسى عام ٦٢١ ق.م.، ويسمى أيضا "الشريعة الثانية" أو سفر "التثنية". انظر: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه" ص: ٢٧.

(٤) تعرف الرواية بالكهنوتية لأنها صدرت عن كهنة معبد القدس، وتنتمي إلى عصر النفي أو ما بعد عصر النفي، أي القرن ٦ ق.م. (بوكاي: السابق: ص ٣٢). وقيل إنه يعود إلى القرن الخامس ق.م.، وقد أضيفت هذه الحواشي إلى نص التوراة على عهد عزرا ونحميا. انظر:"الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه" ص: ٢٧-٢٨.

(5) *A History of God*, p. 14.

(6) Armstrong, K., *The Great Transformation*, p. 48-49; *A History of God*, p.14;

كارين أرمسترونج: القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ص ٦١.

وترى أن التوراة تعطي إجابات متناقضة حول هذه القضية، فالمصدر اليَهْوَوي "J" يزعم أن الناس قد عبدوا يَهْوه منذ عهد ابن آدم الأكبر، ولكنَّ فرضه هذا لم يلق قبولا عند علماء الأديان. وما يهم هنا، هو أن هذا المصدر يطلق على إلهه اسم "يَهْوه" في كل ما كتبه، كما أنه في الوقت الذي كُتب فيه هذا السفر، فإن "يهوه" كان بالفعل هو إله بني إسرائيل. ولكن حسب المصدر الكهنوتي "P" "فبني إسرائيل لم يسمعوا بيَهْوه حتى ظهر لموسى في "الشجيرة المشتعلة". وللجمع بين الإلهين، يقول المصدر الكهنوتي، إن الإله "يَهْوه" قال لموسى، إن إبراهيم كان يدعوه 'إيل شداي'، وأنه لم يعرف الاسم المقدس 'يَهْوه'. وتبعا لهذا المصدر الكهنوتي، على الأقل فإيل شداي هو نفسه يَهْوه[1].

تعقيـــب:

تغير اسم الإله العبري عبر العصور:

تتحدث أرمسترونج في هذه المرحلة الجديدة من تاريخ الألوهية، عن اختلاف اسم الرب فيما يُعرف بأسفار موسى بين إلوهيم ويَهْوه، وتتـــساءل إن كانـــت الأســـفار تتحدث عن إله واحد أو عن "إلهين". والذي يتبين من متابعة تاريخ اسم "الإله" عنـــد بني إسرائيل (وخاصة في المصادر الغربية)، أن اليهود لم يستقروا عبر تاريخهم الطويـــل على اسم الإله ولا على أصل هذا الاسم ولا حتى معناه! وقـــد اســـتخدم المـــصدر "اليَهْوَوي" للتوراة، الاسم "يَهْوَه"، على أنه اسم العلم لرب العبريين الوطني القديم. أما إلوهيم فهو الاسم الذي استخدمه رواة المصدر الإلوهيمي عَلَما علـــى "الله"، باسمـــه المنتشر في أسباط إسرائيل العشرة في الشمال.

---

(1) *A History of God*, p.14.

جاء في سفر الخرج: "وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء. وأما باسمي يهـــود فلم أعرف عندهم" (الخروج: ٦/٣). وعن كتبة الرواية الكهنوتية يقول موريس بوكاي: "كتبة الكهنة أو الكتبة، هم الوريثون الروحيون لحزقيال نبي النفي ببابل في القرن السادس قبل الميلاد. ومعروف أن هؤلاء الكتبة قد أعادوا صياغة روايتي الخلق اليهوية والألوهيمية، حسب مشيئتهم واهتماماتهم الخاصة.......وعلى حين لا يـــشير الـــنص اليَهْوي، الذي يسبق النص الكهنوتي بعدة قرون، إلى راحة الله الذي تعب من عمله طيلة الأسبوع، يدخلها الكاتب الكهنوتي في روايته...". ويعقب بوكاي على رواية الخلق الكهنوتية قائلا إنها تبدو "كبناء خيالي مبتكر كان يهدف إلى شيء آخر غير التعريف بالحقيقة". انظر: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: ص ٤٨-٤٩.

ويُعتقد أن هذه المدرسة من الرواة المتمسكين باسم "إلوهيم"، تعود إلى القرن الثامن ق.م. وربما اعتقد الرواة الذين نقلوا عن المصدر "الإلوهيمي"، أن تسمية الرب "إلوهيم"، كانت هي التسمية التقليدية القديمة للعبريين إلى ظهور موسى عليه السلام، وأن اسم "يهْوه" لم يظهر إلا مع الدعوة الموسوية. إلا أن اسم "إلوهيم" ليس اسم علم في الأصل؛ وقد يعني "إله" أو "آلهة" أو "الله"[1]. فكلمة "إلوهيم"، تنتهي بالياء والميم، وهي علامة الجمع في العبرية؛ وقد وردت بمعنى "آلهة" في سفر الخروج[2]. ومفرد هذه الكلمة هو "إلوه"، بمعنى إله، كما ورد في سفر التثنية[3]. ولكنّ كلمة "إلوهيم" أصبحت تُستخدم كاسم جمع للدلالة على المفرد؛ فتعني بصفة عامة "الآلهة"، أو "الله"؛ وهو ما قصده المصدر الإلوهيمي؛ فقد استخدم كلمة "إلوهيم" للدلالة على الألوهية، بدلا من الاسم "يهوه"[4].

وقد جاء في المصادر الغربية أن "يَهْوه" هو اسم الإله العلم المعروف عند بني إسرائيل والذي أُوحي به إلى موسى في شكل أربعة أحرف صامتة YHWH، ولكن بعد الشتات (٦ ق.م.) وخاصة منذ القرن ٣ ق.م. توقف اليهود عن استخدام الاسم "يهوه" لسببين؛ أولا: لأن اليهودية أصبحت ديانة عالمية من خلال استقطابها في العالم اليوناني-الروماني، فعاد اليهود لاستخدام كلمة **"إلوهيم"** بمعنى **"الرب"** أو الإله 'god' (ولم يكن مقصودا به الاسم العلم للإله)، وذلك لتأكيد سيادة إله إسرائيل على الآخرين. السبب الآخر: هو أن الاسم المقدس "يهوه" بدأ النظر إليه على أنه شديد القدسية ولا يجوز التلفظ به، لذا تم استبداله في إقامة الشعائر في المعابد اليهودي بالكلمة العبرية Adonai أي ربي 'My Lord'. ثم ظهر الاسم YeHoWaH أو Jehovah "جيهوفا" مرة أخرى، بعد إضافة حروف العلة (المأخوذة من كلمة Elohim) إلى YHWH. إلا أنه في القرن التاسع عشر، عاد علماء اللاهوت لاستخدام كلمة يَهْوه

---

(١) د. حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ص ٢٦-٢٧.

(٢) "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي" [الخروج: ٢٠/٣].

(٣) "فرفض الإله الذي عمله" [التثنية: ٣٢/١٥].

(٤) د. محمد خليفة حسن: علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية: مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد (٢٣)، ٢٠٠٢، الحاشية ١٥، ص ١٠٣-١٠٤.

Yaheweh[1]. أما عن معنى الاسم، فإن أكثر التفاسير قبولا قد يكون "إنه الموجود بذاته، أو يوجِد ما هو موجود"[2].

يبقى السؤال قائما، هل إلوهيم هو نفسه يهْوه الذي عبدته بني إسرائيل؟ تقول المصادر الغربية إن إبراهيم عليه السلام لم يعرف يَهْوه الذي عبده اليهود وقالوا إنه خالق العالم، فإبراهيم الذي عاش في الفترة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر ق.م. لم يكتشف هذا الإله. إلا أنه دخل مع إلوهيم في عهد؛ حيث وعده بأن يعطيه أرض كنعان وذرية كثيرة. ولكن الرب وفّى بعهده في القرن ١٣ ق.م. من خلال القائد العبري موسى عليه السلام، الذي حرر بني إسرائيل من قبضة فرعون في مصر. وتشير الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية إلى أن يهوه YHWH لم يُعبد منذ آدم عليه السلام ولا حتى منذ عهد موسى عليه السلام. ولا تتفق الروايات العبرية على أن عبادة YHWH

---

(١) يكتب اسم يهوه في الإنجليزية بعدة طرق منها:

YHWH, YHVH, Yahweh, Jehovah, Yahwe, Yahveh, Jahvey

وفي الترجمة المعتمدة للكتاب المقدس، وهي طبعة الملك جيمس King James version (طبعت عام ١٦١١)، تمت ترجمة الاسم العبري Jehovah أو Yahweh، وهو الاسم العَلم للرب، إلى كلمة **LORD** في الإنجليزية، باستخدام الأحرف الكبيرة، وإلى "الرب" في العربية وذلك لتمييزه عن ترجمة كلمة Adonai العبرية (أي ربي) التي تترجم أيضا إلى الرب ولكنها تكتب في الإنجليزية **"Lord"** بأحرف صغيرة تمييزا لها عن الاسم العلم. مثال ذلك سفر الخروج: ٦/ ١-٢. "فقال **الرب** لموسى.." "ثم كلم الله موسى وقال له أنا **الرب**.."

"But the **LORD** said to Moses.." And **God** said to Moses, "I am **the LORD**..."

فكلمة **LORD** هنا هي ترجمة لكلمة **Jehovah**، أي الاسم العلم.

ولا يوجد اسم "**يهوه**" في الطبعات الإنجليزية القديمة للتوراة، إلا في الإصحاحات التالية فقط: الخروج: ٦/ ٣، المزامير: ٨٣/ ١٨، وإشعياء: ١٢/ ٢، و ٢٦/ ٤. مثال: "وأما باسمي **يهوه** فلم أعرف عندهم" (الخروج: ٦/ ٣)، "و يعلموا انك اسمك **يهوه** وحدك العلي على كل الأرض..." (المزامير: ٨٣/ ١٨).

"...but by my name **JEHOVAH** was I not known to them" (Exodus: 6/3) "That men may know that thou, whose name alone is **JEHOVAH**, art the most high over all the earth." (psalms: 83/18).

Bible Encyclopedia: http://www.christiananswers.net/dictionary/jehovah.html

والغريب أن اسم "يهوه" **قد اختفى تماما** من الطبعات الإنجليزية الحديثة، إلى جانب اختفائه من الطبعة المُراجعة ""Revised Edition" الصادرة في (١٨٨١-١٨٩٥ م.)، فلا تحتفظ به (في الإصحاحات المذكورة) إلا طبعة الملك جيمس. و لم يحتفظ به كاملا، دون ترجمته إلى "ربي" أو Lord، إلا المترجم جون نلسون دربي John Nelson Darby في الطبعة الإنجليزية المعروفة باسمه (Darby Bible) والمطبوعة عام (١٨٩٠)، وقد قام بترجمة الكتاب المقدس عن العبرية واليونانية، فاستخدم الاسم جيهوفا Jehovah (في أكثر من سبعة آلاف موضع) و لم يترجمه إلى "الرب". لم يتبعه في هذا المنهج، سوى طبعة شهود جيهوفا (١٩٥٠) والطبعة الأمريكية النموذجية (١٩٠١). أما في الطبعات العربية فيوجد بينها اختلاف فمنها ما يحتفظ باسم "يهوه" في أربعة عشر موضعا، ومنها ما يحتفظ به في تسعة مواضع ليس منها إشعياء ٢٦/ ٤. أما عن الاسم الآخر "إلوهيم"، **فلا وجود له إلا في طبعة "دربي"** في ٤١ موضعا، منها سفر التكوين: ٢: ٤، ٢: ٥، و٢: ٧، ولا يوجد في الطبعة العربية حيث ترجم إلى "الإله".

(2) http://www.britannica.com/eb/article-9077715/Yahweh

استمرت من إبراهيم إلى موسى عليهما السلام، بدليل ما ورد في سفر التكوين: "أنا الرب وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء، وأما باسمي يهوه فلم أُعرف عندهم"(١)، بل ظهر له باسم "إيل شداي".

* * *

المطلب الثالث: الصلة بين إله الآباء والآلهة الوثنية في كنعان:

١. تجلي المقدس للبشر:

تربط أرمسترونج بين إله إبراهيم وإله موسى (عليهما السلام) وبين الآلهة الوثنية في كنعان. وتعلل هذه الرابطة بما ورد في الأسفار الخمسة عن تجلي الإله للناس، في *صورة بشرية*، كما كان معروفا عن آلهة الأساطير. ولكن هذا التجلي أظهر أن هناك اختلافا واضحا بين طبيعة الإلهين. وتضيف الكاتبة أن بني إسرائيل قد اكتشفوا(٢) بعد عدة قرون من تجلي "إيل" لإبراهيم عليه السلام، أن تجربة الالتقاء مع "قدسية" يَهْوه، أو ما تطلق عليه "المانا" *mana*، كانت تجربة تختلف تماما في طبيعتها، حيث كانت "تجربة مرعبة". فقد ظهر يهْوه لموسى عليه السلام في وسط ثورة بركانية توحي بالرهبة، اضطر معها بنو إسرائيل إلى البقاء بعيدا عنه. وعلى العكس من ذلك فإن "إيل" إله إبراهيم كان وديعا جدا، إذ ظهر لإبراهيم كصديق، كما ظهر له أحيانا في صورة بشرية(٣).

فهذه التجربة؛ أي تجلي المقدس في صورة بشرية، (أو التجسد)(٤) *epiphany*، كانت شائعة في العالم الوثني القديم(٥)، كما تزعم. ولكن ما علاقة تجلي الإله للآباء

---

(١) الخروج: ٦/٢.

(٢) لا تقول أرمسترونج متى ولا أين اكتشف بنو إسرائيل هذا الأمر، ولكن هذا هو منهجها في الأغلب، أن تتحدث عما دار بخلد الآخرين، منذ آلاف السنين، كما لو كان حقيقة واقعة تجزم بها. وهي تتبع في هذا منهج إعادة بناء التاريخ Reconstruction، ولكن حسب رؤيتها هي.

(3) *A History of God,* p.15.

(٤) يعد هذا المصطلح من المصطلحات الحديثة التي ظهرت في المسيحية في القرن الرابع الميلادي، وكان المقصود به في الأصل، الاحتفال بميلاد المسيح، أو تجلي الإله في صورة بشرية، كما يعتقد النصارى. ولكن أرمسترونج تستعمله هنا بمعنى ظهور إله أو إلهة للناس على الأرض في صورة بشرية. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Epiphany_%28Christian%29

(5) *A History of God,* p.15.

بالأساطير الوثنية؟ تؤكد أرمسترونج هذه العلاقة بقولها: "إن الناس في هـذا العـصر كانوا يعتقدون أن الالتقاء مع الآلهة ممكنٌ في حياتهم اليومية...مثلما نرى في القصة التي وردت في أعمال الرسل... حين أخطأ الناس فظنوا أن بولس وتلميذه برنـابس همـا زيوس وهرمز (آلهة الإلياذة)، عند مرورهما في ليسترا (تركيا الآن)[1]". وهي تـضيف أن موقفا مماثلا "حدث مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب الذين كانوا يعيشون مع إلههـم El 'إيل' في مودة حيث كان يقدم لهم النصح مثل شيخ القبيلة أو زعيمها.."[2].

٢. تجلي الإله لإبراهيم عليه السلام:

تقول أرمسترونج إن الإله تجلي لإبراهيم عليه السلام في صورة بشرية، ولكن المصدرين J (اليَهْوَوي) وE (الإلوهيمي)، يختلفان حول هذه القضية. فالمصدر اليهْووي يخبرنـا أن الإله قد ظهر لإبراهيم عند شجرة بلوط في قرية ممرا[3] Mamre بالقرب من حـبرون (الخليل). "وحين نظر إبراهيم لأعلى وجـد ثلاثـة مـن الغربـاء ...حيـث قـام بضيافتهم...ثم اتضح له أن أحدهم هو إلهه الذي كان J يدعوه "يَهْـوه"[4] Yahweh، أما الآخران فظهر أنهما من الملائكة. ولم يستغرب أحد من حدوث هذا التجلـى في ذلك الوقت". ولكن في وقت كتابة هذا السفر في القرن ٨ ق.م.، لم يكن أحد مـن بني إسرائيل يتوقع أن يُرى الإله بهذا الطريقة (إشارة إلى التجـسيد)، كمـا تقـول أرمسترونج، وربما أصابهم هذا التجسيد للإله بالصدمة[5].

---

(١) "فالجموع لما رأوا ما فعل بولس رفعوا صوتهم بلغة ليكاونية قائلين إن الآلهة تشبَّهوا بالناس و نزلوا إلينا. فكانوا يدعون برنابا زَفس و بولس هَرْمَس إذ كان هو المتقدم في الكلام... فلما سمع الرسولان برنابا و بولس مزقا ثيابهما و اندفعا إلى الجمع صارخين. وقائلين أيها الرجال لماذا تفعلون هذا. نحن أيضا بشر تحت آلامٍ مثلكم. نبـشركم أن ترجعوا من هذه الأباطيل إلى الإله الحي الذي خلق السماء و الأرض و البحر و كل ما فيهـا..." سـفر أعمـال الرسل: ١٤/ ١١-١٥. والغريب أنها تستشهد بقصة وردت في سفر أعمال الرسل على الرغم من تسليمها مسبقا بتناقض الروايات في الكتاب المقدس، والجهل بمصادرها.

(2) *A History of God*, p.15

(٣) "وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس في باب الخيمة وقت حر النهار...." (التكوين: ١٨/ ١-٢٢).

(٤) تقول أرمسترونج إن *Yahweh* هو اسم إله إسرائيل، وترجّح أنه كان إله شعب آخر قبل أن **"يختاره"** موسـى عليه السلام إلها لبني إسرائيل. وبحلول القرنين الثالث والثاني ق.م. لم يعد اليهود ينطقون الاسم المقدس: **YHWH**. انظر: *A History of God*, p. 407.

(5) *A History of God*, pp. 15-16.

أما المصدر E (الإلوهيمي) فقد كان يرى أن قصص التقاء الآباء (الثلاثة) مع الرب بهذه الصورة يعد أمرا غير لائق. فحين يروي المصدر E القصص عن تعامل إبراهيم أو يعقوب مع الإله، فإنه كان يستبعد هذه الروايات ويجعل الأساطير القديمة التي يرويها أقل تجسيدا للآلهة. لذا يقول المصدر الإلوهيمي إن الإله قد تحدث مع إبراهيم عليه السلام بواسطة المَلَك، أما J فلم يشاركه هذا الرأي، بل كان يحافظ في روايته على نكهة الأساطير القديمة، بالنسبة للتجليات البدائية للآلهة[1].

* إذن أرمسترونج تريد أن تقول إن الإله قد تجلى بالفعل لإبراهيم عليه السلام، مستشهدة بما قاله المصدر اليهووي، ولكن المصدر الإلوهيمي تحرَّج من تصوير هذا التجسيد لأنه كان مرفوضا عند بني إسرائيل في القرن ٨ ق.م. وهي تصل بهذا إلى الاستنتاج الذي يغلب على رؤيتها وهو أن "قصة تجلي الإله في صورة بشرية" مصدرها في الأصل هو الأساطير الوثنية التي كانت تحيط بهم في هذه الفترة في كنعان وبابل، لذا فإله بني إسرائيل هو أيضا من نتاج إحدى هذه الأساطير. لذا لم يتحرج المصدر اليهووي في أن يتحدث عن تجلي الإله لإبراهيم في صورة بشرية؛ لأن هذه الأمور كانت عادية في تصور أهل هذه المنطقة. ولكن هذا الفرض يصح، إذا كان هذا التجلي قد حدث بالفعل، إلا أننا لا نملك دليلا على صحة القصة إلا رواية التوراة؛ المشكوك أصلا في صحتها، والمجهول راويها.

٣. تجلي الإله ليعقوب عليه السلام:

تتحدث أرمسترونج أيضا عن تجلي الإله ليعقوب عليه السلام في صورة بشر: "حيث كان في إحدى المرات يريد أن يعود إلى مدينة حران Haran ليبحث عن زوجة من بين أقاربه، فنام عند لوز Luz بالقرب من وادي الأردن، وتوسَّد حجرا، فرأى في منامه سُلمًا بين السماء والأرض تصعد عليه الملائكة وتهبط بين الأرض ومملكة الله في السماء". تعقب أرمسترونج على القصة بقولها إننا حين نقرأ عن هذه الرؤيا لا بد لنا

(1) Ibid.

أن نتذكر" زقورات بابل" التي بناها مردوخ[١]. رأى يعقوب عليه السلام أيضا الإلـه 'إيـل' على قمة السلم "حيث باركه وذكر له الوعود التي وعدها لإبراهيم، وهـو أن ذريـة يعقوب ستصبح أمة قوية، وأنها ستمتلك أرض كنعان"[٢].

أما عن بداية خروج الإله من دائرته المحلية إلى أماكن أخرى، تقول أرمسترونج: "إن المعتاد في هذا الوقت كان عبادة الآلهة المحلية عندما تفارق أرضك إلى مكان آخر، ولكن El إيل وعد يعقوب أن يحميه عند تَركِه كنعان وارتحاله إلى أرض غريبة، حيث يقول له: "وها أنا معك وأحفظك حيثمـا تـذهب وأردُّك إلى هـذه الأرض لأني لا أتركك حتى افعل ما كلمتك به"[٣]، وهذا يبين أن إله كنعان كان قد بـدأ يكتـسب صفة عالمية[٤]. وتضيف أرمسترونج إنه حين استيقظ يعقوب، أدرك أنه كان في مكان مقدس يستطيع الناس أن يتحدثوا فيه إلى آلهتهم، وقال: "حقا إن يهوه[٥] موجـود في هذا المكان، ولكني لم أدرك ذلك من قبل"[٦]. ثم قال: "كم يوحي هذا المكان بالرهبة! إنه ليس إلا بيت إيل *Beth El*، إنها بوابة السماء"[٧]. تقول أرمسترونج، إن يعقـوب (عليه السلام) قد عبر عن نفسه، بشكل تلقائي بلغة الدين المستخدمة في عـصره[٨]؛ فبابـل كانت تسمَّى "بوابة الآلهة" *Bab-ili*، فهي في عرفهم مسكن الآلهة. لذا فقـد أطلـق

---

(١) تشير الكاتبة إلى الوثنية في حضارة بابل وأثرها في نص التوراة، حيث غالبا ما يمتزج قصص التوراة بالأساطير البابلية، "فهذا السلم يذكرنا بالزقورات السومرية"، وأسطورة الجبل.

(2) *A History of God*, p.16.

(٣) سفر التكوين: ١٦/٢٨.

(4) *A History of God*, p.16.

(٥) تعقب أرمسترونج على استخدام الاسم **يهوه** على لسان يعقوب عليه السلام، بأنه في هذه القصة اختلط المـصدران اليهوي J مع الألوهيمي E. ولكن بالبحث، وجدتُ أنه لا وجود الآن لاسم "يهوه" في هذه الفقـرة، لأن اسـم الرب "يهوه" قد استُبدل فيها، في كل طبعات الكتاب المقدس الحديثة (العربية والإنجليزية) بالرب، أو Lord، فلم أعثر على اسم "يهوفا" Jehovah إلا في طبعة دربي Darbi التي طبعت عام ١٨٩٠، فنجد يعقوب عليه السلام يقول:

"Surely **Jehovah** is in this place, and I knew [it] no"

(٦) التكوين: ٢٨/ ١٦. تقول أرمسترونج إن هذه العبارة قد وضعها الكاتب اليهووي J على لـسان يعقـوب، الذي لم يكن قد عرف الاسم "يهوه" حتى ذلك الوقت.

(٧) "فاستيقظ يعقوب من نومه وقال **حقا إن الرب** في هذا المكان وأنا لم أعلم. وخاف وقال ما أرهـب هـذا المكان. ما هذا إلا بيت الله وهذا باب السماء. ...ودعا اسم ذلك المكان بيت إيل. ولكن اسم المدينة أولا كـان لوز" (سفر التكوين: ٢٨/ ١٦-١٩).

(٨) ولم لا يكون كاتب السفر نفسه، في بابل، هو الذي عبر عن الواقعة بلغة عصره التي يعرفها؟

يعقوب عليه السلام على هذا المكان "**بيت إيل**" بدلا من لوز، وهو اسمها الأصلي. وهي ترى أنه على الرغم من أن بني إسرائيل فيما بعد رفضوا هذه الوثنية، "إلا أن هذا المكان الوثني المقدس المسمى "بيت إيل" ظل مرتبطا بيعقوب عليه السلام وإلهه في الأساطير المبكرة"(١).

* تستدل أرمسترونج هنا بدليلين على أن يعقوب عليه السلام كان متأثرا بأساطير بابل. الدليل الأول: هو "السلم" الذي رآه في الرؤيا، وشبَّهته هي بالزقورات البابلية. الدليل الثاني: هو قوله: "إنه ليس إلا بيت "إيل". ولكن الواقع هو أن "الكاتب" هو المتأثر بالأساطير، وليس نبي الله يعقوب عليه السلام.

٤. هل إلوهيم إله وثني؟

بعد سردها لقصة يعقوب (عليه السلام) والرؤيا التي رآها في حران؛ تحاول أرمسترونج أن تطوِّع هذه الأحداث لتستنبط منها ظهور أول "**إله**" حقيقي في اليهودية، إله الآباء، وهو "**إلوهيم**". تقول أرمسترونج: "إن يعقوب عليه السلام قبل أن يغادر "**بيت إيل**"، قرر أن يسمي الإله الذي ظهر له *elohim* "إلوهيم"، وقد كان هذا مصطلحا يرمز إلى كل ما تعنيه الآلهة للبشر(٢). قرر يعقوب أنه إذا كان '**إيل**'، أو "**يهْوه**" كما أطلق عليه كاتب المصدر اليهْووي، استطاع أن يقوم برعايته في حرَّان، فهو إذن **إله فعَّال**(٣)، لذا فقد عقد معه صفقة؛ في مقابل حماية "إيل" له، سيجعله يعقوب الإله الوحيد الذي يستحق هذه التسمية(٤) أو "*his elohim*"(٥).

وتعقب أرمسترونج على هذا المنطق الغريب في الوصول للتوحيد قائلة: "إن معتقد

---

(1) *A History of God*, pp.16.-17.

تقصد أرمسترونج بعبارة "**الأساطير**"، القصص الذي ورد في الأسفار الأولى عن هذه الفترة.

(٢) إلوهيم ليس اسم علم في الأصل، ولكن كان يعني "إله" أو "آلهة" أو "الله". انظر: "الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه" ص: ٢٧.

(٣) تحدثت الكاتبة كثيرا في مرحلة الأساطير عن فعالية الإله بالنسبة للبشر، واعتيادهم أن يستبدلوه بآلة أخرى حين يفقد فعاليته، وهذه القضية خاصة بالأديان البدائية والأساطير، كما وضحنا في الفصل السابق، ولكنها تكرر القضية لتؤكد الاتصال بين المعتقدات منذ مرحلة الأساطير وحتى مرحلة اليهودية.

(٤) لم تقل الكاتبة إنه الإله الوحيد الذي يستحق العبادة، بل أخذا بمنطق المعتقدات الوثنية، فهذا هو "الإله الوحيد" الذي يستحق أن يطلق عليه لقب إلوهيم، حسب ما كان يُطلق على الآلهة في معتقدات أهل بابل.

(5) *A History of God*, p.17.

بني إسرائيل في الإله كان دوما يتميز بالمنطق العملي البراجماتي. لقد وضع إبراهيم ويعقوب (عليهما السلام) ثقتهما في 'إيل' لأنه كان يؤدي دورا فعالا بالنسبة لهما، فلم يحاولا إثبات وجوده لأنه لم يمثل لهم أي "صورة تجريدية فلسفية". ففي العالم القديم كانت المانا حقيقة لا تحتاج إلى دليل. فالإله كان يثبت جدارته إذا استطاع أن يُشعِر الناس بهذه القوة الغامضة بصورة فعالة"[1].

* ونلحظ هنا أن الكاتبة تلجأ لتعميم مفهوم المانا مرة أخرى.، وتؤكد دون دليل أنها "**حقيقة لا تحتاج إلى دليل!**"

تعقيب: وهنا، ومن واقع المادة العلمية التي بني عليها البحث، تطرح الباحثة هذا التساؤل:

هل يوجد صلة يقينية بين إله الأسلاف وإله الكنعانيين؟

أ. اختلاف المصادر حول تجسيد الإله في صورة بشرية:

قامت أرمسترونج بوضوح بالربط بين المفاهيم الوثنية في أساطير الشرق، عن تجلي الآلهة للبشر في صورة "بشرية"، وبين ما "قاله" كتبة التوراة، وليس ما حدث يقينا، عن تجلي الإله للآباء. وصحيح أن هذه القصص عن تجلي الإله توافق ما جاء في الأساطير البابلية والسومرية، ولكن الواضح أيضا أن هذا لا يوافق المعتقد الأصلي لبني إسرائيل عن الإله، بدليل ما قالته أرمسترونج عن "رفض المصدر الإلوهيمي" لهذا القصص واستبعاده من روايته، حيث جعل الأساطير القديمة التي يرويها أقل تجسيدا للآلهة، كما قالت[2]. ولكنها، في رأيي، تريد أن توحي بأن الأصل كان هو "الأسطورة البابلية"، ولكن عند كتابة النص في القرن الثامن، كان بنو إسرائيل يرفضون فكرة "التجسيد" ولذا استبعدها كاتب النص الإلوهيمي.

والمصدر اليهووي معروف بميله لإضفاء صفات بشرية على الإله "يهوه"، حيث يجعله يندم على أشياء فعلها، بل ويحزن قلبه كالبشر[3]، ويصارع أحد أنبيائه[4]، وهو

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., pp. 15-16.

(٣) "فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف في قلبه" [التكوين: ٦/ ٦].

(٤) "فبقي يعقوب وحده ، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر ..." [التكوين:٣٢ / ٢٤-٣٠].

ما يراه بعض العلماء، مثيرا الجدل لاهوتي حول صفات الإله. فكيف يمكن للإله القدير، العليم أن يندم على أفعال ماضية، وأن يصارع البشر؟ وعلى العكس من ذلك، فهذه الصفات المجسدة للإله التي أوردها المصدر اليهووي، تكاد تكون غائبة تماما في المصدر الكهنوتي P الذي يصور الإله في صورة "إله سام"، مفارق، ويتحكم في العالم بقدرته وحده[1].

ب. تشابه صفات الإله في التوراة مع الإله الكنعاني:

تستدل أرمسترونج، وغيرها من العلماء، على أن "إلوهيم" ليس هو "يهوه" لاختلاف صفات الإلهين. فكما يقولون؛ لم يكن عند "إلوهيم" غَيرة "يهوه"، ولم يعترض على قضية الوثنية أو وجود آلهة أخرى غيره. أما يَهْوه فكان إلها قاسيا، ومرعبا، ولم يقبل أن يُعبد غيره. إلى جانب ذلك فإن العهد الذي أبرمه الأسلاف أو الآباء مع "إلوهيم"، كان يختلف اختلافا كبيرا عن العهد "السينوي" (على جبل الطور) مع إله موسى. فقد كان عهد الأسلاف، مبنيا على عهد من الإله لعباده المفضلين ولم يكن يُلزمهم بفعل شيء، في مقابل تحقيق السعادة المنشودة لهم. وقد كان إلوهيم مثل "**إيل**" في كونه إله متعاطف ورحيم، كما تقول أرمسترونج[2]؛ أما "يهوه" فقد كان يشبه "**بعل**" إله الخصب الكنعاني، الذي كان يتميز بالقسوة والوحشية[3].

وقد وصفت التوراة يهوه بالقسوة وحب الانتقام والغَيرَة والتعصب، وتعليقا على ذلك يقول د. أحمد شلبي: "للإله أسماء تختلف –بطبيعة الحال- باختلاف اللغات، ففي اللغة العربية يُسَمَّى الواحد الأحد "الله"، وفي اللغة الإنجليزية يُسَمَّى God، وفي اللغة الإندونيسية يُسَمَّى Tuhan، فهل "يهوه" هو اسم الإله عند اليهود أو في اللغة العبرانية؟ إن الإجابة على هذا السؤال تجئ بالنفي القاطع، لأن الصفات التي ذكرها اليهود ليهوه تبعد كل البعد عما يتصف به الإله عند أي جماعة من جماعات المتدينين، وتجعله هذه

---

(1) Friedman, R.E. *Who Wrote The Bible,* 59- 60.

(٢) مثل ظهوره لإبراهيم عليه السلام في الخيمة مع الملائكة، وتناول الطعام معه، ونصحه لهم كشيخ القبيلة، وإرشادهم في أسفارهم. كما كان يتكلم معهم في أحلامهم، بل ويخبرهم ممن يتزوجون، كما فعل مع يعقوب عليه السلام. وهو ما سنفصله في المبحث الثاني. انظر: *A History of God,* 20-21.

(3) http://www.britannica.com/eb/article-35170/Judaism

الصفات، لا مرشدًا هاديا، وإنما انعكاسـا لـصفاتهم واتجاهـاتهم"[١]. ويقـول ول ديورانت: 'يبدو أن الفاتحين اليهود عمدوا إلى أحد آلهة كنعان، فصاغوه في الـصورة التي كانوا هم عليها، وجعلوا منه إلها، ويؤيد ذلك أنه من بين الآثار التي وجـدت في كنعان عام ١٩٣١ م، قطعا من الخزف من بقايا البرونز (٣٠٠٠ ق.م.) عليها اسم إله كنعاني يسمى "ياه أو ياهو"[٢]"، فيهوه ليس خالقا لهم، إنما هو مخلوق لهم"[٣].

ج. هوية الإله، لا تزال مجهولة:

لا يزال يوجد اعتقاد عند مؤرخي الأديان، أن إبراهيم عليه السلام لم يعبـد يقينـا إلهـا واحدا، بل عبد إلها كان له عدة ألقاب منها "إيل El"، و"إيـل إيلـون[٤] El Eylon" (الإله العلي) و"إيل أولام El Olam" (الإله السرمدي)[٥]؛ الذي لم يـرد إلا في سـفر التكوين. فقضية أن الأسلاف قد عرفوا اسم "يهوه" هو أمر مشكوك فيه، لأنه لم يرد إلا مع الأشخاص الذين كانوا على صلة مع موسى عليه السلام مثل يوشع. وقـد اسـتنبط بعض العلماء من تعدد الألقاب أنها دليل على أن ديانة الأسلاف (أي إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام) تختلف عن عبادة "يهوه" التي بدأت مع موسى عليه السلام، إضـافة إلى أن هذه الألقاب قد تكون مأخوذة من إله الكنعانيين "إيل". إلا أنه لا يوجـد أي دليل مادي على وجود علاقة بين ديانة الأسلاف والديانات الكنعانية، سوى الألقاب المذكورة للإله[٦]. وتعدد الألقاب كما ذكرنا لا يعني تعدد الموصوف، ولكن الواضح أن قضية البحث عن هوية "إلوهيم" لم تُحسم بعد. وإذا كان إلوهيم ليس اسم علم في

---

(١) د. أحمد شلبي: اليهودية (سلسلة مقارنة الأديان): ط ٨، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨، ص ١٧٦.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة: الشرق الأدنى: المجلد الأول: ٢/ ٣٤٠.

(٣) د. أحمد شلبي: اليهودية: ص ١٧٦-١٧٧.

(٤) "و باركه و قال مبارك أبرام من الله العلي مالك السماوات و الارض" (سفر التكوين:١٤/ ١٩)

"And he blessed him and said, "Blessed be Abram by **God Most High**, maker of heaven and earth" Genesis: (14/19).

(٥) "غرس إبراهيم أثلا في بئر سبع ودعا هناك باسم الرب الإله السرمدي". (سفر التكوين: ٢١/ ٣٣).

"Abraham planted a tamarisk tree in Beer-sheba, and called there on the name of the LORD, the Everlasting God." (Genesis: 21/ 33).

(6) http://www.britannica.com/eb/article-35170/Judaism

الأصل، بل يعني "إله" أو "آلهة"[1]، فمن الممكن أن "كاتب السفر" لم يقصد أن هـذا "اسم الإله"، بل هو فقط "الإله" الذي عبده الآباء.

وأخيرًا وبعد كل هذا الجدل، فإنه لا يمكن الوصول إلى رأي قـاطع عمَّـن هـو "إلوهيم" ولا من هو "يَهْوه" ولا عن صلته بالأسلاف، ولا إذا ما كان يوجد بالفعـل أي صلة بينهما، ولا إذا كان يوجد صلة بين "إله الآباء" والإله الوثني "إيل"! وتختلـف طبعات الكتاب المقدس حول اسم الإله "يهوه"؛ بين الاحتفاظ به أو ترجمته إلى كلمة "الرب". ومن رحمة الله تعالى أن حفظ كتابه الكريم، وبيَّن لعباده أن الله تعـالى هـو "الواحد"، "الأحد"، الذي له الأسماء الحسنى، والصفات العلى؛ فيقول جـل وعـلا: "﴿قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَـنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى﴾[2]. فحمدا لله الذي أراح عباده المؤمنين من جدل عقيم لا يصل بعد قرون مـن البحـث إلى أي نتيجة قطعية.

د. إسقاط قضية تسمية الإله على الإسلام:

وقد حاول عالم الأساطير جوزيف كامبل Campbell، أن يربط بين "يَهْـوه" إلـه العبريين، وإله المسلمين، في كتابه "أقنعة الإله". فكان مما قاله إن قناع الإله المعـروف باسم "الله" (أي عند المسلمين) هو نتاج نفس الصحراء، التي نشأ منها القناع المعروف باسم "يهوه"، قبل ذلك بعدة قرون. كما ذهب كامبل إلى أن كلمة يهْـوه، ليـست عبرية بل من أصل عربي، حسب رأي بروفسيور ميك Meek. وبناء على هذا، يقـول كامبل: "إنه يمكننا أن نتفق إلى حد ما مع دعوة محمد ﷺ (الصاخبة) أن شعبه كـانوا أول من عبد الإله المذكور في التوراة. "فالله" يوحي بنفس صفات يهوه القبلية (تعـالى الله عما يقولون علوا كبيرا)؛ فهو إله محلي لا يحب إلا عشيرته". إلا أن كامبل يقـول إنه من أهم الفوارق بين إله التوراة القبلي وإله القرآن العالمي؛ أن إله القرآن كان عالميا وأوحى برسالته لجنس البشر، مثل البوذية والمسيحية، أما اليهودية فهي كالهندوسـية بقيت عرقية أو قبلية[3].

---

(١) "الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه" ص: ٢٧.

(٢) الإسراء: من الآية ١١٠.

(3) Campbell, Joseph, *The Masks of God: Occidental Mythology*, Penguin Books, 1976, pp. 430-431.

جدير بالذكر، أن أرمسترونج متأثرة بأفكار جوزيف كامبل حول الأساطير، إلى حد كبير.

ولعل هذا يفسر المقولة التي يرددها بعض المستشرقين وغيرهم ممن كتبوا عن الإسلام في الغرب من أن رسول الله ﷺ سمَّى ربه "الله"؛ أو اخترع اسما جديدا لإلهه، في مشاكلة لتصورهم هم، عن الإله. فقد اختار أسلافهم، كما يقولون، اسما مختلفا لإله كل منهم؛ أو انتقى إله من بين الآلهة المتعددة "المتاحة"، مما جعلهم يذهبون إلى أن كلا منهم قد عبد إلها مختلفا عن الآخر. ولكن لا يجوز هذا في حق أنبياء الله سلام الله عليهم جميعا، وتعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. وسبحانه عز من قائل: **﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾**[1]. وهذا أمر لا خلاف عليه بين المسلمين؛ ولكننا فقط نطرح الجدل القائم في الغرب حول هذه القضية، لبيان رؤيتهم حول قضيتي الألوهية والنبوة؛ ومحاولتهم الدائمة تعميم الأفكار ليدخلوا فيها الإسلام، قسرا، كما فعل كامبل في المثال الذي طرحناه؛ وكما تحاول أرمسترونج في محاولتها "الإيحاء"، بتشابه جميع الأديان والمعتقدات.

* * *

(١) النساء: ٨٢.

المبحث الثاني

الصلة بين إله إبراهيم وإله موسى عليهما السلام

المطلب الأول: التباين بين صفات الإله عند بني إسرائيل:

١. صفات إلوهيم في التوراة:

لتوضيح معنى "الثقة بالعهد" الذي وعد به الإله "إلوهيم" عبده المفضل إبراهيم؛ تقول أرمسترونج إن مفهوم "الإيمان" عند إبراهيم، الذي قصده كتبة التوراة[١]، يختلف عما نقصده الآن بلفظ الإيمان. فمصطلح "الاعتقاد" "بايل" *faith* أو الإيمان به، ليس هو الإيمان الذي نتحدث عنه الآن؛ أي 'القبول الفكري لعقيدة ما'. فهم "لم ينظروا إلى الإيمان على أنه اعتقاد مجرَّد أو ميتافيزيقي، ولم يمتدحوا عقيدة إبراهيم لأنه كان يتبنى رأيا أو معتقدا صحيحا في الإله[٢] بالمعنى المعروف عند علماء اللاهوت، بل مدحوه لثقته بالرب مثلما نقول نحن "إننا نثق بشخص ما أو ننظر إليه على أنه مثل أعلى". فحين نقرأ في التوراة عبارة "الرجل المؤمن" *'man of faith'*، نفهم أن المقصود هو ثقته بأن الله سيفي بوعده له، على الرغم من أنه كان وعدًا مثيرًا للدهشة لأن زوجته سارة كانت عاقرا، فكيف من الممكن أن يصبح إبراهيم أبا لأمة عظيمة[٣]. إذن مفهوم الإيمان، كما تزعم الكاتبة، قد اختلف الآن عما كان مقصودا به في عصر إبراهيم (عليه السلام).

ولكن "إلوهيم" لم يكن رحيما على الدوام، بدليل أن إبراهيم كان عليه أن يمر باختبار قاس قبل أن ينفذ الرب وعده، فقد جاءه الأمر الإلهي بذبح ابنه إسحاق، وانطلق إبراهيم ومعه ولده في رحلة دامت ثلاثة أيام إلى جبل موريه Moriah الذي

---

(١) تقول الكاتبة "الذي قصده كتبة التوراة"، لأنهم هم الذين تحدثوا نيابة عن إبراهيم (عليه السلام)؛ أما دورها فهو تفسير مقصدهم برؤيتها أو قراءتها الجديدة.

(٢) تمهد أرمسترونج بهذه العبارة، لما ستطرحه لاحقا حول عدم مطالبة اليهودي، أو المسيحي، أو المسلم، بالاعتقاد في "معتقدات" بعينها؛ وهو بالطبع غير صحيح، وذلك لينحصر الدين في التجربة الروحية، أو الدينية. وقد حاولت هنا أن توصل للفكرة بتأويل معنى "الإيمان"؛ كما ستفعل مع "مفهوم الإيمان" في القرآن الكريم. وهي لم تشر لمصدر هذا التأويل الذي جاءت به؛ أي تفسير الإيمان "بالثقة بالرب".

(3) *A History of God,* p.18.

أصبح لاحقا موقع الهيكل بأورشليم، ولم يكن إسحاق[1] يعلم بالأمر الإلهي حتى اللحظة الأخيرة حين أمسك إبراهيم السكين في يده، "فرَقَّ الله له وأخبره أنه كان اختبارا". وفي عودة أخرى للفكر الأسطوري، تحاول أرمسترونج أن تقدم تعليلا أسطوريا لعدم تقديم إسحاق كقربان للإله؛ على الرغم من أن تقديم القرابين كان شائعا في العالم الوثني، كما تقول. حيث كان يُعتقد أن الطفل الأول هو ابن الإله، لذا يجب أن يُقدم له كقربان. ولكن تفسيرها لهذه القصة هو أن إسحاق عليه السلام لم يكن ابنا طبيعيا، بل كان هبة من الله لإبراهيم؛ لذا لم يكن من الضروري أن يُضحي به. وتضيف قائلة إن هذه القصة تبدو مرعبة للإنسان المعاصر، فهي تصور الإله على أنه طاغية وسادي وهوائي؛ لذا فقد رفض الكثيرون ممن سمعوا هذه القصة "في الطفولة" إلها من هذا النوع[2].

٢. صفات يهْوه في التوراة:

تقول أرمسترونج إن إله موسى عليه السلام والذي عرف باسم "يَهْوه" كان أكثر وحشية وسادية، كما يظهر من أسطورة خروج بني إسرائيل من مصر "فقد تردد فرعون في السماح لبني إسرائيل في الخروج ... فما كان من يهوه إلا أن أرسل عشرة أوبئة إلى شعب مصر[3]، كان أكثرها رعبا هو إرسال ملك الموت ليقتل الأبناء البكور

---

(١) يوجد اختلاف بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم حول من هو "الذبيح"، فالكتاب المقدس يقول إنه "إسحاق"، ولكننا نعلم يقينا من القرآن الكريم أنه كان "إسماعيل" عليه السلام. وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ [هود: ٧١]، إنه يستدل من هذه الآية على أن الذبيح إنما هو إسماعيل، وأنَّه يمتنع أن يكون هو إسحاق، لأن البشارة وقعت به، وأنه سيولد له يعقوب، فكيف يؤمر إبراهيم بذبحه وهو طفل صغير ولم يولد له بعد يعقوب الموعود بوجوده، ووعد الله حق لا خلف فيه. راجع: مختصر تفسير ابن كثير: اختصار وتحقيق محمد على الصابوني: ط ٧، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م، ٢/ ٢٢٥- ٢٢٦. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ [الصافات: ١٠١- ١٠٢]، قال ابن كثير إن الطبري أورد أثراً قال فيه إنَ أعرابي جاء للنبي ﷺ فقال له: "يا رسول الله عد على مما أفاء الله عليك يا ابن الذبيحين.."، [ويعني بالذبيح الأول، عبد الله والد النبي ﷺ وبالذبيح الثاني إسماعيل عليه السلام]، ولكن ابن كثير عقب بقوله: وهذا حديث غريب جدا. السابق: ٣/ ١٨٦- ١٨٨.

(2) *A History of God*, p.18-19.

(٣) من الأوبئة التي ذكرتها أرمسترونج: تحول النيل إلى دم، وتدمير الأرض بسبب انتشار الجراد والضفادع، وغرق البلاد في ظلام دامس، كما أرسل يَهْوه ملك الموت ليقتل الأبناء البكور للمصريين أجمعين. وقد ذُكرت في القرآن الكريم تسع آيات أرسلها الله تعالى إلى فرعون وملأه، ست منها في سورة الأعراف (الآيات: ١٣٠، ١٣٣)، وهي الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنين، والثلاثة الأخرى وردت متفرقة وهي قصة عصا موسى التي تحولت إلى حية، ويده التي خرجت ناصعة البياض من جيبه من غير سوء (ذكرت في عدة سور، منها: سورتا النمل والقصص)، والآية الأخيرة هي انفلاق البحر. أما الآية، أو الوباء الذي ذكرته عن قتل الأبناء البكور فلم يرد ذكره في القرآن الكريم. ويبدو أنهم خلطوا بين ما فعله فرعون بالأبناء الذكور لبني إسرائيل، وبين ما جاء في كتبهم من أن هذا كان انتقام الإله من قوم فرعون، أي المصريين.

للمصريين أجمعين، ويُبقي على أبناء العبيد العبريين. ولكن حين تبع فرعون وجنوده بني إسرائيل عند خروجهم من مصر، قام إله موسى عليه السلام بإطباق البحر على فرعون وجنوده وأنقذ بني إسرائيل". تعقب أرمسترونج على ذلك الحدث قائلة: "إن هذا إله متوحش ومتحيز ..إنه إله عُرف باسم Yahweh Sabaoth أو إله الجيوش... فلا مكان للشفقة في قلبه إلا لأحبائه، هو ببساطة إله قَبَلي"[1].

تقوم أرمسترونج، كما فعلت مع قصة الذبيح، بالربط بين رمزية قصة الخروج، أو أسطورة الخروج كما تسميها، وبين قصة تُعامة إلهة البحر التي شقها مردوخ إلى نصفين في أسطورة الإينوما إيليش[2]، فتقول: "إن هذه القصة المذكورة في سفر التكوين لم يكن المقصود منها أن تكون رواية حرفية للأحداث...بل هي كانت رسالة واضحة موجهة لأهل الشرق الأوسط القديم الذين اعتادوا على الآلهة التي تقوم بشق البحار إلى نصفين، ولكن على العكس من أساطير مردوخ وبعل، فقد رُوي أن يهوه شق بحرا حقيقيا "ماديا" وُجد بالفعل في هذا العالم الدنيوي! .. ولكن في الواقع حين حكى الإسرائيليون قصة الخروج، لم ينظروا إلى دقة الرواية تاريخيا كما نفعل نحن اليوم، بل أرادوا أن يبرزوا أهمية الحدث الأصلي .. ويرى بعض العلماء المعاصرين أن قصة الخروج ليست إلا حكاية أسطورية، كانت تحكي عن ثورة قام بها المزارعون ضد السلطات الإقطاعية في مصر وحلفائهم في بلاد كنعان.."[3]. ولكن هذا الحدث كان شديد الأهمية في تاريخ بني إسرائيل، فقد تبعه تغيير في صفات يهْوه عندهم، فلم يبق على قسوته وجبروته، بل نجح بنو إسرائيل في تحويله، بصورة مذهلة، إلى أحد رموز

---

(1) Ibid., p.19.

(٢) انظر: الفصل الثاني.

(3) *A History of God,* p.19.

يرى الفكر الغربي المعاصر أن معظم القصص الوارد في التوراة، ومنه قصة الخروج، لا ينبغي التعامل معه على أنه وقائع حدثت بالفعل، ودليلهم على هذا هو أن كل حدث يتغير برواية الناس عبر الزمان، خاصة أنه لم يدَوَّن في البداية، فلا دليل على وقوعه. وعلى العكس من ذلك، فقد اكتشفوا الألواح التي دونت عليها الأساطير السومرية والبابلية، فهي لذلك أحرى بالتصديق! والمشكلة في الواقع، تكمن في عصر تدوين التوراة والذي أتى متأخرا جدا عن زمن أنبيائه وليس في الحدث نفسه. لذا يقوم العلماء المعاصرون بإعادة تركيب الأحداث كما يراها كل منهم، حسب النظرية أو الفلسفة التي يتخذها منهجا له في قراءة النص، فالنص لا قدسية له عندهم.

التسامي والرحمة[1].

* والواضح أن أرمسترونج تستنتج من هذه القراءة، أن يَهْوه ليس إلا إلها أسطوريا حوَّله اليهود في تراثهم من إله وحشي إلى إله "أخلاقي" رحيم، يأمرهم بنشر العدل والإحسان بين الأمم! ولكن حقيقة الأمر أنه ليس إلا انعكاسا لصفاتهم واتجاهاتهم[2].

٣. أسطورة الخروج ونشأة الأصولية:

تعمم الكاتبة الأحداث مرة أخرى، وتصبغها بصبغة أسطورية، إذ تقول إن أسطورة الخروج لها أهمية كبرى في الأديان الثلاثة الموحدة، بكل ما تحتويه، الأسطورة، من قسوة ودموية، ولكن ما هي علاقتها بالأديان الثلاثة؟ تقدم أرمسترونج تفسيرها الخاص، فتقول إن أسطورة "الاختيار الإلهي" أو ما يعرف بـ "شعب الله المختار" كانت مصدر الإلهام الأول لظهور النزعة الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام؛ "ففي القرن ٧ ق.م. استخدم مؤلف سفر التثنية هذه الأسطورة القديمة من أجل توضيح فكرة الاختيار التي أدت دورا تاريخيا في الأديان الثلاثة"[3].

وترجع أرمسترونج نشأة الأصولية في اليهودية، وغيرها من الأديان إلى فكرة "الاختيار الإلهي"؛ بمعنى أن فكرة الإله شأنها شأن كل الأفكار البشرية، يمكن أن يتم استغلالها وسوء توظيفها لمصلحة جماعة ما. وقد أوحت أسطورة "الشعب المختار" بظهور فكر لاهوتي ضيق الأفق، منذ زمن كاتب سفر التثنية وحتى ظهور النزعة الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام! فقد تبنى كاتب هذا السفر شرحا لأسطورة الخروج، كان له دور فعَّال إيجابي في تاريخ التوحيد؛ حيث يصف الإله بأنه يقف دائما إلى جانب الضعفاء والمضطهدين[4].

---

(1) Ibid.

(٢) د. أحمد شلبي: اليهودية: ص ١٧٧.

(3) *A History of God,* p. 20.

(4) Ibid.

انظر المبحث التمهيدي، حول فكرة "الإقصائية" وعلاقتها بالأصولية والتطرف.

تعقيـــب:

هل يوجد صلة بين إله إبراهيم (عليه السلام) وبين بني إسرائيل؟

تستدل "أرمسترونج" على أن إله إبراهيم (عليه السلام) لم يكن هونفسه إلى موسى (عليه السلام)، ولا إله بني إسرائيل، باختلاف صفات كل منهما عن الآخر بصورة جذرية. فقد كان "إلوهيم" في أغلب الأحيان إلها ودودا رحيما، وإن كان يتمتـــع بـــبعض الـــصفات الوحشية أيضا مثل "يهوه"، كما ورد في قصتي الذبيح والأوبئة التي أرسلها على شعب مصر. لقد ثار هذا التساؤل حول "من هو هذا الإله الذي عبـــده إبـــراهيم (عليه السلام)"، في العديد من الكتابات النقدية للتوراة، ولا يزال مُثارا إلى الآن، لأنه لا يوجـــد إجابـــة محددة عن هذا السؤال، ولا يزال العلماء في حيرة حول منشأ التوحيد عنـــد إبـــراهيم (عليه السلام) أولا، وعند اليهود ثانيا. وكان سبب الحيرة يعود في الأصـــل، إلى أن "التـــوراة" (الحالية) ذاتها، لا تُعَد مصدرا دقيقا للمعلومات، وبها الكثير من التناقض كمـــا هـــو معروف، إلى جانب غياب الوثائق التاريخية الخاصة بهذه الفترة.

قام العالم الكندي "جرانت ألان" G. Allen ببحث نفس القضية في كتابه "تطـــور فكرة الإله" *The Evolution of the Idea of God*، الصادر عام 1897. ولكـــن "ألان" لا يتحدث بصيغة الجزم عن أيٍ من الفروض التي يطرحها، لأنه يتبع منـــهجا أكاديميـــا نقديا، ويرجِّح ما بين الاحتمالات، دون الجزم بصحة أي رأي. وعلى العكـــس مـــن ذلك، فإن أمسترونج تقوم بإعادة تركيب الأحداث الماضية، للوصول إلى فرض تُشعِر معه القارئ أنه هو النتيجة الحتمية لهذه الدراسة. يقول جرانت، على سبيل المثـــال، إن البحث عن "**هوية**" إله إبراهيم (عليه السلام)، قد حير الكثير من العلماء، ليس فقـــط فيمـــا يتعلق "**بمن هو**" من الناحية التاريخية، بل أيضا عن صلة "إبراهيم" (عليه السلام) باليهود، وما إذا كان إله إبراهيم هو نفسه إله موسى (عليهما السلام)[١].

وقد اختلفت الآراء بين العلماء، فمنهم من قال إن إبراهيم (عليه السلام) قد عبد إلها قبليا (أي محليا)، وأنه ظهر له في حران، ووعده بأمة عظيمة[٢]. وعلى الرغم مـــن أن إيـــل

(1) Allen, G., *The Evolution of the Idea of God*, p. 133.

(2) Ibid.

شداي *El Shaddai* يقف دائما في خلفية الديانة اليهودية، إلا أن من قاموا ببحث هذه القضية من خلال قراءة نصوص التوراة أو من خلال شروح الأحبار، يرون أنه لا يمكن الجزم بطبيعة هذا الإله، ولا يمكن الجزم بمعني الأسماء التي وصَفَته(١). وذهب آخرون إلى أن "**يهوه**" نفسه ربما كان صورة أخرى من "**بعل**" الإله الكنعاني، وربما كان كل من "إلوهيم" و"يهوه" مجرد صورة أخرى من إله الشمس(٢). و في رأي "جرانت ألان"، أن بني إسرائيل كانوا في الأصل **وثنيين** (يعبدون العديد من الآلهة)، وأنهم عبدوا إلههم "يهوه" من قبل في صورة مادية، ربما كانت نُصُبا أو اسطوانة حجرية(٣).

والقضية لم تحسم حتى الآن، ولا يزال العلماء يبحثون عن هوية "الإله الحقيقي لبني إسرائيل". وعلى الرغم من أن اليهود يطلقون على إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام "الآباء" أو "الأسلاف"، إلا أن كثيرا من العلماء ينفون علاقة إبراهيم عليه السلام باليهود. وقد أدت الدراسات التاريخية لقصة الأسلاف، إلى تصور مفاده أن المعتقدات السائدة في هذه الفترة، كانت تتركز حول إله القبيلة الذي يتصل أحيانا بشخص بعينه مثل إبراهيم عليه السلام، الذي تلَقّى، من إيل، الوعد المقدس بالأرض. إضافة لذلك فإن الإشارة إلى إيل El بصفة مستمرة في قصص الآباء، تعكس التقاءهم مع الديانة القبلية الكنعانية، وربما كان "إيل" يمثل أيضا الشخصية الرئيسية لإله الآباء (تلميحا إلى أنهم ربما عبدوا هذا الإله)(٤).

أ. ديانة إبراهيم عليه السلام هي ديانة من قام بكتابة الأسفار:

ولكن تكمن مشكلة إعادة بناء الديانة الإسرائيلية المبكرة، في تأكيد اليهود على أن "يهوه" هو نفسه إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، لأن الربط بين يهوه وإيل (إله إبراهيم)، لم يوجد إلا في مصادر مرحلة الشتات أوالسبي؛ ومن هنا يُستنبط أن ديانة إبراهيم كما يصورها "العهد القديم" ليست في حقيقتها ديانة إبراهيم الأصلية، بل هي ديانة من قاموا بتأليف هذا الأسفار (أي أن ديانة إبراهيم الأصلية غير معروفة حتى

---

(1) Ibid., p. 143.

(2) Ibid., p. 144.

(3) Ibid., p. 143.

(4) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), "**Abraham**", 1/14.

الآن). هذا إلى جانب أنه أصبح من المعروف الآن أن قصة إبراهيم (عليه السلام) لا تتشكل كوحدة واحدة في الأسفار الخمسة، بل يوجد ما يعود للمصدر الإلوهيمي، وما يعود للمصدر اليهووي كما قال فلهوزن، إلى جانب ما أضافه لها المصدر الكهنوتي "P" في فترة ما بعد الشتات، فهي في النهاية تعكس وجهة نظر الكاتب الشخصية[1].

ب. هل كان "العهد" لإبراهيم أم لموسى عليهما السلام؟

وتؤكد قضية "العهد" الذي قطعه "إلوهيم" لإبراهيم عليه السلام، على أن إله إبراهيم ليس هو إله اليهود. فالمصدر اليهووي J يقول إن العهد بدأ بأن طلب الإله من إبراهيم أن يترك الأرض ويذهب إلى أرض جديدة ووعده بأمة كبيرة من نسله وبَرَكة مقدسة من الرب[2]، وحين يصل إلى كنعان، يعطي الرب إبراهيم الأرضَ كميراث له[3]. ولكن يصل الوعد لذروته في سفر التكوين مرة أخرى حيث يؤكد الربُّ له الوعدَ بذرية كثيرة ويعده صراحة بالأرض من نهر مصر (نهر النيل) إلى الفرات[4]. ولا نجد في هذه الفقرات أي شرط باتِّباع الشريعة أو القانون، كما في الوعد السيناوي، لأن الأمر في الأصل كان وعدًا إلهيًا لإبراهيم عليه السلام "فقط"، العبد المختار، و لم يُطلب منه سوى طاعة الرب في قصة الذبيح. فالوعد بذلك لا صلة له بموسى عليه السلام أو ببني إسرائيل[5].

وهذه القصة التي وردت في سفر التكوين، يظهر فيها الرب لإبراهيم، باسم "إيل شداي" وليس "يهْوه"[6]، مما يؤكد أن الوعد لا علاقة له ببني إسرائيل. ولكن الكاتب

---

(1) Ibid.

(٢) "وقال الرب لأبرام اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك. فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك وتكون بركة. وأبارك مباركيك ولاعنَك ألعنه...." [التكوين: ١٢/ ١-٣].

(٣) "وظهر الرب لأبرام و قال لنسلك أعطي هذه الأرض فبنى هناك مذبحا للرب .." [التكوين: ١٢/ ٧].

(٤) "ثم أخرجه إلى خارج و قال انظر إلى السماء و عدَّ النجوم إن استطعت أن تعدَّها و قال له هكذا يكون نسلك" (التكوين: ١٥/ ٥)، "وقال له أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين ليعطيك هذه الأرض لترثها" (التكوين: ١٥/ ٧). "في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقا قائلا لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات" (التكوين: ١٥/ ١٨).

(5) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), "Abraham", 1/15.

(٦) "و لما كان أبرام ابن تسع و تسعين سنة ظهر الرب لأبرام و قال له أنا الله القدير سر أمامي و كن كاملا" (التكوين: ١٧/ ١)، "قال له أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين ليعطيك هذه الأرض لترثها" (التكوين: ١٥/ ٧). "الله القدير ترجمة لإيل شداي "I am the Almighty God".

الكهنوتي "P" يُدخِل عليها عدة تحويرات في سفر الخروج[1]، حيث يقول "P" إن الرب قد أوحى إلى موسى أن الأسلاف لم يعرفوه باسم "يهوه"، وذلك ليؤكد على قضية العهد الأولي، وأنها سارية أيضا بالنسبة لهم[2]. وقد ذهب الربانيون[3] أو أحبار اليهود إلى أبعد من ذلك، فهم يقولون في شروحهم المعروفة "بالمدراش"[4] 'Midrash' إن إبراهيم عليه السلام هو أول من عرف وجود **"الإله الواحد"** حين كان يعيش وسط الوثنيين في أرض الكلدانيين، وأن دعوته ليذهب إلى أرض غير معروفة كان امتحانا

---

(١) "ثم كلم الله موسى وقال له أنا الرب. وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء وأما باسمي يهوه فلم أُعرف عندهم" (الخروج: ٦/ ٢-٣).

(2) *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), "**Abraham**", 1/15.

(٣) كلمة "ربانيون" هي صيغة جمع المذكر في العربية لكلمة "رباني" وكان يستخدمها العرب أيام الرسول ﷺ للإشارة إلى الحاخامات، أي رجال الدين اليهودي وفقهائه، وهي مرادفة لكلمة "أحبار". كما يطلق عليها "اليهودية الحاخامية التلمودية" Rabbinical (Talmudic) Judaism، أو "اليهودية الحاخامية"، أو "اليهودية التلمودية"، أو "اليهودية الربانية"، أو "اليهودية الكلاسيكية"؛ وهي تعبر عن شكل العقيدة اليهودية السائد بين معظم الجماعات اليهودية في العالم ابتداء من حوالي ق ٩ م، وحتى نهاية القرن ١٨ م. وقد استخدم اليهود القراءون هذا المصطلح، ليؤكدوا على أن النسق الديني الذي يؤمن به الفريق الديني المعادي لهم، إنما هو ثمرة جهود الحاخامات (أي الفقهاء) الذين فسروا التوراة (الشريعة المكتوبة) وابتدعوا الشريعة الشفوية أو التلمود، وجعلوها أساس رؤيتهم الدينية، تمييزا لها عن اليهودية التوراتية التي تستند إلى التوراة وحسب. وبتحول القرائين إلى جماعة دينية هامشية، أصبح مصطلحا "اليهودية الحاخامية" و"اليهودية" مترادفين: موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية" للدكتور عبد الوهاب المسيري: ٥/ ١٢٤.

(٤) "المدراش" هو مجموعة مسهبة من تفاسير أحبار اليهود (الربانيون) على العهد القديم، وكانوا يتبعون فيه منهجين الأول يسمى "مدراش أحاده"؛ ويعنى بالجانب الأسطوري والقصص، والآخر يسمى مدراش هالاخاه؛ ويهتم بتفصيل الأحكام والفتاوى الشرعية والأحوال الشخصية...إلخ، ويسمى أيضا منهج الشريعة. وتنقسم مذاهب التفسير التي اتبعها فقهاء الشريعة إلى أربعة مذاهب، هي التفسير الرمزي والتفسير البسيط والتفسير الاجتهادي والتفسير الباطني. انظر: ا.د. مصطفى كمال عبدالعليم، د. سيد فرج راشد: "اليهود في العالم القديم": ص ١٩. وجاء أن كلمة "المدراش" تستخدم للإشارة إلى شيئين: الأول هو أنه منهج في تفسير العهد القديم يحاول التعمق في بعض آياته وكلماته والتوسع في تخريج النصوص والألفاظ، وصولا إلى المعاني الخفية التي تصل إلى سبعين أحيانا. ويتكون التلمود أساسا، خصوصا المشناه، من أحكام مدراشية. انظر: د. عبدالوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ٥/ ١٤٣. وقد بدأ تدوينها في القرن الثاني الميلادي، بعد أن كانت متداولة شفويا. وحسب المصادر اليهودية فإن تدوين المدراش بدأ في القرن الثاني الميلادي وأضيف له الكثير من هذه التفاسير حتى القرن الثالث عشر الميلادي، بل ويوجد إضافات معاصرة في القرنين العشرين والحادي والعشرين. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Midrash

اما المشناه: فتشير إلى دراسة الشريعة الشفوية، خصوصا حفظها وتكرارها وتلخيصها. كما أن المشناه هي مجموعة موسوعية من الشروح والتفاسير تتناول أسفار العهد القديم، وتعد مصدرا من المصادر الأساسية للتشريع: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: ٥/ ١٤٣-١٤٤.

لإيمانه، والذي وصل لذروته في أمره بذبح ولده إسحاق، مما جعله يستحق بركة الرب. والأكثر من ذلك أنهم يقولون إنه كان يعرف الشريعة الموسوية "المكتوبة والشفوية"، ويقولون إنه كان نبيا بمعنى أنه تلقى وحيا من الله، يخبره بالأحداث المستقبلية والأمور الغيبية(١).

* إذن الراجح من الدراسات التوراتية حتى الآن هو الآتي:

- أن الآباء ربما قد عبدوا "إيل" الإله الكنعاني حسب مصادر التوراة.
- أن ديانة إبراهيم عليه السلام غير معروفة، لأنها لا تعكس إلا وجهة نظر كاتب نصوص التوراة، على اختلاف مصادرها.
- أن العهد في الأصل لم يكن لبني إسرائيل، بل كان لإبراهيم عليه السلام وحده.

إذن ما قالته أرمسترونج عن أن إله إبراهيم عليه السلام ليس هو إله موسى عليه السلام صحيح، من وجهة نظر الدراسات التاريخية في الغرب؛ مع اختلاف أسلوب التحليل. ولكنها عادت مرة أخرى "لتؤكد" أن إله إبراهيم هو إله موسى عليهما السلام(٢)، وذلك لتتصل حلقة التطور من عبادة "إله واحد"، دون إنكار للآلهة الوثنية؛ إلى رفض لهذه الآلهة الوثنية، ثم الأمر بعبادة يهوه وحده؛ كما جاء في سفر إشعياء الثاني. فلا بد أن تتصل أحداث الأسفار، وإلا انقطعت حلقة "التطورالعقدي"، حسب منهجها.

* * *

المطلب الثاني: من هو إله موسى عليه السلام؟

النظرية المدينية:

هل يوجد صلة فعلية بين "يَهْوه" إله موسى عليه السلام وبين إله الآباء "إلوهيم"؟ تقول أرمسترونج: "لقد أطلق بنو إسرائيل على يَهْوه اسم "**إله آبائنا**"، ولكن يبدو أنه كان إلها مختلفا تماما عن "**إيل**" كبير الآلهة الكنعاني الذي عبده الآباء! ربما كان يهوه إلها لشعب آخر قبل أن يصبح إلها لبني إسرائيل، .. وكما تقول التوراة فإن يهوه في جميع

(١) ورد ذلك في المدراش المعروف بـ *Genesis Rabbah* وهو يجمع عدة تفاسير مختلفة كُتبت حول سفر التكوين، ويقال إنه جُمع حوالي القرن السادس الميلادي.

Encyclopedia of Religion: (2nd ed.), "**Abraham**", 1/16.

(٢) استنتجت أرمسترونج من اختلاف الصفات بين إلوهيم ويهوه، أن التوراة تتحدث عن إلهين مختلفين.

تجلياته الأولى لموسى، كان يصر على أنه بالفعل "إله إبراهيم"، على الرغم من أنه أطلق على نفسه في البداية **إيل شداي**". ولكن هل إله إبراهيم "إيل شداي" هو إله موسى؟ تقول أرمسترونج: "ثار جدل كبير حول ماهية إله موسى، فقد اقترح البعض أن يَهْوه كان في الأصل إلها محاربا، وهو إله البراكين، الذي عُبد في مــدين Midian (الأردن)، ولكن في الواقع، لن يمكننا أبدا أن نعرف كيف اكتشف بنو إسرائيل "يهوه"، هذا إذا كان حقا إلها جديدا"، ولكن ألم يلحظ هذا كتبة التوراة من قبل[1]؟

ترى أرمسترونج أن هذه القضية تثير اهتمامنا اليوم، على عكس ما كان الأمر عليه عند كتبة الأسفار، إذ لم تكن تعنيهم هذه القضية لأن الآلهة في العالم القــديم كانــت تُدمج في أغلب الأحيان، أو كان يُنظر للآلهة في منطقة ما، على أنها تناظر آلهة أخــرى في نفس المنطقة. ولكن الذي يهمنا الآن في المقام الأول، هو أن هذا الخروج قد جعل من يهْوه إله إسرائيل الأكيد، فقد أقنعهم بأنه كان الإله الواحد، مثل "إيل" الإله المحب لإبراهيم وإسحاق ويعقوب[2].

ولكن العلماء نقضوا الآن هذه "النظرية المدينية" *Midianite theory*؛ التي قالت إن يهوه في الأصل كان إلها لمدين، على الرغم من تسليمهم بأن موسى قد التقــى بإلهــه يهوه لأول مرة في مدين، التي فر إليها من مصر بعد أن قتل أحد المصريين، ثم بقي فيها مدة من الزمن وتزوج فيها أيضا. هناك رأى موسى عليه السلام "الشجيرة المشتعلة" دون أن تأكلها النار، وحين دنا منها ناداه يهوه باسمه، فصاح موسى "هأنذا" *hineni*. وهــذه هي إجابة كل نبي من أنبياء بني إسرائيل، عندما كان يلتقي بالرب الذي كان يطلــب منه خضوعا كليا، كما جاء في سفر الخروج: "فلما رأى الرب أنه مال لينظر، نــاداه الله من وسط العليقة و قال موسى موسى. فقال هأنذا. فقال لا تقترب إلى ههنا. اخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة. ثم قال أنا إلــه أبيك إله إبراهيم وإله اسحق وإله يعقوب فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى

(1) *A History of God*, p. 21.

(2) Ibid.

الله"[1].

وعلى الرغم من أن أرمسترونج لم تحسم هذه القضية، الخاصة بهوية "يهوه"، إلا أنها تعود في النهاية لتقول إن "**يهوه**" هو نفسه "**إلوهيم**"، رغم أن الفرق بينهما لا يـزال واضحا. فإله إبراهيم كان إلها صديقا يجلس مع إبراهيم ويشاركه طعامه، أما يهوه فهو إله يوحي بالرعب ويصر على أن يبقي مسافة فاصلة بينه وبين موسى "فحـين سـأل موسى الإله الذي ظهر له عن اسمه "ومؤهلاته" التي تعطيه حق "الألوهية"، يرد يهـوه بتورية حيرت الموحدين لعدة قرون! فبدلا من أن يفصح عن نفسه؛ يقـول بالعبريـة "*Eheyh asher ehyeh*" أو[2] "I am who I am". وقد كتبت في سفر الخروج بحروف عربية ولكن بمنطوقها العبري: " أهيه آشير (الذي) أهيه"[3].

تقدم أرمسترونج تفسيرها الخاص لهذه العبارة، فتقول "إن يهوه لم يكـن بـالقطع يعني ما كان يعنيه الفلاسفة فيما بعد أنه 'كائن موجد نفسه بنفسه'، فالعبرية لم تكـن تحتمل هذا البعد الميتافيزيقي في هذه المرحلة، بل لم تبـدأ العبريـة تكتـسب هـذه المصطلحات إلا بعد حوالي ٢٠٠٠ سنة من هذا التاريخ. ويبدو أن الرب كان يـشير لشيء آخر ...*Eheyh* هي 'مقولة عبرية' بها غموض متعمد، فعندما تـرد عبـارة في التوراة مثل "ذهبوا حيث ذهبوا"، فإنها تعني ليس لدي أدنى فكرة عن المكـان الـذي ذهبوا إليه، لذا حين يرد الرب على موسى بهذه العبارة، فإنها تعـني "لا تفكـر بمـن أكون... اهتم بشأنك الخاص"؛ فالنقاش لم يكن مسموحا به فيما يتعلق بطبيعة الإلـه

---

(١) سفر الخروج: ٣/ ٤-٦. انظر: *A History of God:* p. 21.

(2) Ibid.

(٣) أهيه وهي אהיה بالعبرية "أنا أكون"، وترجمت أيضا "سأكون الذي سأكون". ويقول الأب أنتوني كونيارس (وهو أحد الاباء بالكنيسة الأرثوذكسية اليونانية بأمريكا) إنه "اسم الرب الذي أطلقه على نفسه عندما كان يتكلم إلى موسى، ويعبر عن أبديته وكينونته الواجدة للوجود... والاسم العبري الذي يطلق عادة على الرب هـو اسـم 'يهوه'، ويترجم عادة بالرب... وقد ترجمت العبارة: "أهيه الذي أهيه" في اللغة العربية إلى: 'أنا هو، أنـا الكـائن' ...وهذا هو نفس الاسم الذي ينسبه يسوع إلى نفسه مرات عديدة في العهد الجديد ويقول: "أنا الكائن". انظر:
http://habib.orthodoxonline.org/?p=112
"فقال الله لموسى "أهيه الذي أهيه" وقال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم" [سفر الخـروج: ٣/ ١٤].
وانظر: *A History of God:* p 21.

كما كان الحال عند الوثنيين، ويكفي أنه وعده بأن يشارك في تاريخ شعبه[1].

تعقيـــب:

إبراهيم عليه السلام في شروح أحبار اليهود:

ظهرت في فترة العصور الوسطى الأوربية، روايات مختلفة تماما لقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، أورد تفاصيلها العالم اليهودي كلينجوفر[2] Klinghoffer. ولعلها تلقي الضوء على بداية دخول الثقافة الإسلامية "في أسبانيا" إلى المصادر اليهودية، كما ظهر في كتابات موسى بن ميمون[3]، بصفة خاصة، والذي حاول إعادة البحث عن "إله إبراهيم" عليه السلام وحاول أن ينسب إليه "التوحيد" الخالص، مستعينا بما ورد في القرآن الكريم. فحسب الأسفار اليهودية؛ لم يكن إبراهيم عليه السلام موحدا بالمعنى الذي استقرت

---

(1) Ibid., pp 21-22.

(٢) ديفيد كلينجوفر David Klinghoffer هو كاتب يهودي مقيم بأمريكا، وقد كتب عن رحلته الروحية من "اليهودية" إلى مولده من جديد كيهودي"أصولي". كتب عددا من المؤلفات التي أثارت الكثير من الجدل، ومن أهمها اكتشاف الإله *The Discovery of God*، وهو عن رحلة إبراهيم عليه السلام مع التوحيد، واعتمد فيه بشكل رئيسي على كتابات أحبار اليهود وخاصة موسى بن ميمون، وهو يبرر ذلك بأن التوراة كتاب يلفه الغموض ولا يمكن فهمه إلا من خلال التوراة الشفوية وتعليقات الأحبار. صدر له أخيرا كتاب "لم رفض اليهود عيسى *Why the Jews Rejected Jesus*، والذي يتحدث فيه عن انفصال المسيحية عن اليهودية، مما أدى لتغير تاريخ العالم، حيث كانت المسيحية الحصن الذي منع من انتشار الإسلام في أوربا:

http://en.wikipedia.org/wiki/David_Klinghoffer

والجدير بالذكر أن كلينجوفر لم يورد القصة من باب التصديق بها، بل هو أوردها كمثال لمن يعتقدون من اليهود في "توحيد إبراهيم (عليه السلام)؛ رغم أنه هو نفسه يتبنى رأيا مخالفا، حتى في التصديق بوجود شخصية إبراهيم عليه السلام من الناحية التاريخية.

(٣) هو موسى بن عبد الله بن ميمون الربيُّ اليهودي القرطبي. مفكر عربي إسلاميّ الحضارة والفكر، ولد في قرطبة لأسرة من القضاة والعلماء اليهود في ١١٣٥ م، في قرطبة بأسبانيا وتوفي في مصر ١٢٠٤م. كان بارعا في آداب الدين والعهد القديم والطب والعلوم الرياضية والفلسفة. تلقى تعليما عربيا ودينيا يهوديا، ومن بين شيوخه تلميذ من تلاميذ ابن باجه. من أهم كتبه كتاب "السراج" وهو تفسير دقيق للمشناه. ومن كتبه الأخرى كتاب "مشنى تُورَاه" أي "تثنية التوارة" (أو إعادة الشريعة) وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية حتى يستطيع كل قضاة اليهود قراءته والاستفادة بما جاء فيه، ولا يضطروا إلى العودة للتلمود. ومن أهم ما كتب أيضا كتاب "دلالة الحائرين" الذي كتبه بالعربية ثم تُرجم إلى العبرية، ويحاول فيه ابن ميمون أن يوفق بين العقل والدين لأن العقل غرسه الخالق في الإنسان. انظر: د. عبدالوهاب المسيري: موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية": ٣/٣٦٧-٣٦٩. ويعرف في الغرب باسمه الإغريقي *Maimonides* (مَيْمونيديز أي ابن ميمون) أو "رمبم" *Rambam* وهي اختصار الرِّبِّـي "موسى بن ميمون". ويقول د. يوسف زيدان إنه أهم فيلسوف يهودي في العصور الوسطى، فقد تلقى العلم على يد ثلاثة من علماء المسلمين وهم ابن الأفلح، ومن أحد تلاميذ ابن الصائغ ومن ابن رشد بشكل غير مباشر. انظر:

http://www.ziedan.com/memory/3.asp

عليه اليهودية فيما بعد؛ فمن الصعب القول بـــأن اليهودية هي امتداد لدين الآباء، إن لم يكن التوحيد قد بدأ في هذه الفترة. فكان لا بد من البحث عن مخرج تاريخي لهذه القضية، التي لا تزال في الواقع معضلة إلى الآن، خاصة عند علماء الأديان والمؤرخين. ولكنّ علماء اليهود، ينظرون لتفاسير الأحبار بنظرة مختلفة؛ لذا كان ما قاله موسى بن ميمون محط اهتمام علماء اليهود حتى الآن. وسنرجئ تفاصيل ما قاله بن ميمون إلى المبحث التالي، لأنه يتعلق بمصدر "التوحيد الخالص" في اليهودية؛ إلى جانب كون موسى بن ميمون "المصدر الأول"، لعقائد اليهود الحالية.

* * *

المبحث الثالث
مراحل تطور التوحيد في الديانة اليهودية

المطلب الأول: ارتداد بني إسرائيل للوثنية أكثر من مرة:
أول مرحلة للتوحيد اليهودي تقر بوجود الآلهة الوثنية:

تقول أرمسترونج، إن يهْوه عاد ليفتح هذا البرزخ الشاسع بين الإنسان والعالم المقدس مرة أخرى. فهي تقارن بين عبادة البشر في البداية للآلهة البعيدة، أي آلهة السماء sky gods، والتي استبدلها الناس بآلهة يسهل التعامل معها مثل بعل ومردوخ والإلهة الأم[1]. والدليل على إعادة فتح هذا البرزخ الشاسع، هو ما حدث في طور سيناء، فحين رحل بنو إسرائيل إلى الجبل، طُلب منهم "يهوه" تطهير ملابسهم والبقاء بعيدا. واضطُر موسى لتحذيرهم قائلا: "احذروا الصعود للجبل أو لمس أسفله، فمن يمس هذا الجبل سوف يُقتل"[2]. فهنا حدث اختلاف في تعامل الآلهة مع البشر، لأن يهوه طلب منهم أن يبقوا بعيدا عنه. فقد صعد موسى وحده إلى قمة الجبل حيث تلقّى الألواح، فبدلا من أن يتعلم البشر مبادئ النظام والانسجام والعدالة في طبيعة الأشياء، كما هو الحال في الروايات الوثنية، نرى أن الشريعة قد سُلمت إلى موسى من علٍ، أي من جهة فوقية متعالية على البشر[3].

---

(١) يبدو من كلام أرمسترونج عن الآلهة الوثنية، أنها تمدح "قربها" من البشر، على عكس إله السماء، الذي كان بعيدا عنهم، ولذا استبدلوه بآلهة أخرى قريبة منهم مثل بعل ومردوخ. ويبدو أن المقصود بالقرب، هو أن البشر كانوا يصنعون لها تماثيل ليتمكنوا من لمسها، ويخترعون حولها الأساطير، "فيتوهمون" أنها قريبة منهم، وإلا فلا يوجد تفسير آخر في تصوري لهذا القرب، إذا كان الإنسان هو الذي يختلقه.

(٢) "و أخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله فوقفوا في أسفل الجبل ... و نزل الرب على جبل سيناء إلى رأس الجبل و دعا الله موسى إلى رأس الجبل فصعد موسى . فقال الرب لموسى انحدر حذّر الشعب لئلا يقتحموا إلى الرب لينظروا فيسقط منهم كثيرون. ليتقدس أيضا الكهنة الذين يقتربون إلى الرب لئلا يبطش بهم الرب. فقال موسى للرب لا يقدر الشعب أن يصعد إلى جبل سيناء لأنك أنت حذرتنا قائلا أقم حدودا للجبل و قدسه". [سفر الخروج: ١٩/ ١٧-٢٣].

(3) *A History of God:* pp 22-23.

• **لا يوجد نص يوحي بالتوحيد في الأسفار الخمسة:**

في النص الأخير من سفر الخروج[1]، يقال إن الرب قد أبرم ميثاقا مع موسى على جبل سيناء[2]. ولكن فكرة "العهد" في ذاتها تخبرنا أن بني إسرائيل لم يكونوا في الواقع، موحدين، حتى هذا التاريخ، كما تقول أرمسترونج؛ لأن العهد ليس له معـــنى إلا في الأجواء التي تؤمن بتعدد الآلهة[3]. وفي رأيها أن بني إسرائيل لم يؤمنوا أن يهوه، الإلـــه الذي تجلى في سيناء، كان هو الإله الواحد، بل كان وعدهم في هذا الميثاق، تحديـــدا، أنهم سيتجاهلون الآلهة الأخرى ويعبدون يهوه وحده. أما عن سبب اقتناعهـــا بعـــدم كونهم موحدين في هذا الوقت، فتقول: "إنه من الصعب جدا أن تجد عبـــارة واحـــدة توحي بالتوحيد في الأسفار الخمسة، وحتى الوصايا العشر تسلم بوجود آلهة أخـــرى، كما جاء في سفر الخروج: "أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيـــت العبودية. لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما، مما في السماء من فوق و ما في الأرض.. لا تسجد لهن و لا تعبدهن لأني أنا الرب إلهـــك إله غيور، افتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع.."[4].

• **ارتداد بني إسرائيل للوثنية وتعدد الآلهة:**

تقول أرمسترونج إن عبادة الإله الواحد كانت قضية غير مسبوقة في هذا الـــزمن، بدليل أن أخناتون حاول أن يفرض عبادة إله الشمس وحده في مصر، وأن يتجاهـــل الآلهة الأخرى التقليدية، ولكن سياسته لم تفلح وسرعان ما انقلبت مرة أخرى في عهد من خلفوه في حكم مصر[5]. وهي تقحم فكرة المانا هنا مرة أخـــرى، وتقـــول: "إن

---

(١) الذي تم تحريره في القرن الخامس الميلادي.

(٢) يفترض أن هذا الحدث كان حوالي ١٢٠٠ ق.م.

(٣) لم توضح أرمسترونج العلاقة الحتمية بين "العهد" وتعدد الآلهة؛ وربما تقصد أن العهد يكون لعبادة إله واحد، من عدة آلهة مختلفة.

(٤) سفر الخروج: ٢٠/ ٢-٥. وانظر: *A History of God:* pp 22-23.

(٥) ولكن هذا ليس دليلا على على أنها قضية غير مسبوقة، فمحاولة أخناتون أن يفرض عبادة إله الشمس وحده، حسب رأيها، دليل على أن فكرة التوحيد كان لها وجود في نفوس البشر، وأن الشرك هو العارض، بدليل عـــودة البشرية للتوحيد في النهاية، قبل أن تتقاذفها أمواج الإلحاد بصورها المختلفة في العصور الحديثة.

تجاهل ما يمكن أن يكون مصدرا للشعور بالمانا[1] *mana*، يعد من قبيل الحماقة. ويبين التاريخ اللاحق لبني إسرائيل أنهم لم يتركوا عبادة الآلهة الأخرى بسهولة، فقد أثبت يهْوه أنه إله للحرب، ولكنه لم يكن إلها للخصوبة." الدليل على هذا، أنه حين استقر اليهود في كنعان، ارتَدُّوا تلقائيا لعبادة "**بعل**" إله كنعان، لأنه كان قادرا على أن يجعل محاصيلهم تنمو لكونه إلها للخصوبة أيضا"[2]. وعلى الرغم من أن الأنبياء حثُّوهم كثيرا على الإخلاص لميثاقهم مع يهوه، إلا أن غالبيتهم استمر في عبادة بعل وعشيرة وعناة بالطريقة التقليدية. بل وحسمبا ورد في التوراة؛ فقد فعلوا ذلك من قبل أن يذهبوا لكنعان. فحين كان موسى (ﷺ) على جبل سيناء، ارتد بقية الناس للدين الوثني الكنعاني القديم وصنعوا عجلا ذهبيا، وهو التمثال التقليدي "لإيل"، وقاموا بأداء الشعائر أمامه[3].

وتُرجِع أرمسترونج هذه الرواية التي تُظهر التناقض بين تجلي الإله الذي يوحي بالرهبة على الجبل، وبين عبادة العجل الذهبي إلى محاولة من المحررين الأخيرين للأسفار الخمسة (في صورتها الأخيرة)، أن يدللوا على الانقسام المؤلم الذي حدث في بني

---

(١) المصدر المقصود هنا هو الآلهة الوثنية. تستخدم أرمسترونج تعبير "المانا" في أي موقف يتعلق بالشعور بالمقدس، على الرغم من اقتصاره في الأصل –حسب قول المبشر المسيحي كودرنجتون – على معتقدات ثقافات جزر المحيط الهادي البولينيزية والميلانيزية. ولكن أرمسترونج تصر على استخدامه لترسيخ فكرة أن "مفهوم" الإله، على مر التاريخ، لا يعدو كونه شعور "باطني"، غامض، يشعر به الإنسان حين يلتقي مع هذا "المقدس". ولكن إقحام فكرة المانا في هذا السياق تحديدا، هي فكرة قال بها من قبل عالم اللاهوت المسيحي **"فَيْفَر"** Pfeiffer؛ فقد قال بهذا في بحث نشره عام ١٩٢٧. كما وصف إله بني إسرائيل أيضا بالمرعب، حيث قال: "فهذا الإله المرعب هو الذي أمر موسى بالخروج مع بني إسرائيل من مصر ثم أصبح يهوه إلها لهم. ثم قام بإنقاذهم مرة أخرى عند عبورهم للبحر الأحمر .. وحين عبروا إلى أرض كنعان قام يهوه باستبدال المقدس المحلي *local numina* بعدد من الآلهة التي تسمى "بعليم" أو "بعل" وهي آلهة الخصب". راجع:

Pfeiffer Robert H., **The Dual Origin of Hebrew Monotheism**, *Journal of Biblical Literature*, vol. 46, No. 3/4. (1927). p. 194-195.

(٢) إن ارتداد بني إسرائيل للوثنية ربما يعود لأن فكرة الوثنية أصلا، راسخة في قلوبهم، كما قال تعالى: **﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾** [البقرة: ٩٣]. وربما كان رأي جرانت ألان صحيحا، (فيما يتعلق بصورة بني إسرائيل في التوراة الحالية)؛ حين قال إن بني إسرائيل كانوا في الأصل **وثنيين** (يعبدون العديد من الآلهة)، وأنهم عبدوا إلههم "يهوه" من قبل في صورة مادية، ربما كانت نصبا أو اسطوانة حجرية، انظر:

Allen, G. *The Evolution of the Idea of God*, p. 143.

(3) *A History of God:* p. 23.

إسرائيل. فالأنبياء مثل موسى (عليه السلام) بشروا أيضا بدين يَهْوه النبيل من قبل، ولكن الواقع أن أغلب الناس، على العكس من ذلك، كانوا يريدون الشعائر الوثنية القديمة "برؤيتها الكلية" التي توحد بين الآلهة والطبيعة والإنسان[1]. وترى أرمسترونج، أن التوراة تخبرنا انه عندما وصل بنو إسرائيل إلى أرض كنعان وانضموا إلى ذويهم هناك "أبرم جميع أحفاد إبراهيم عهدا مع يهوه، وترأس يشوع[2]، الذي خلف موسى، مراسيم التوقيع، بصفته ممثلا ليهوه! وفي هذا اللقاء قدم يشوع "يهوه" إليهم، وعرض لهم العهود التي أبرمها مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب[3]، ثم طلب الموافقة الرسمية من شعب إسرائيل مجتمعين على بنود الاتفاق[4]. فقد خيرهم بين يهوه وبين الآلهة الكنعانية التقليدية، ولكنهم لم يترددوا في قبوله، لعدم وجود إله مثل يهوه، والذي كان جديرا بأن يتحمل المهمة وأن يصبح إلههم *their elohim*. ولكن يشوع حذرهم من أن يهوه كان غيورا جدا، وإذا أهملوا شروطه فسوف يدمرهم[5].

* ولم لا تكون هذه هي قراءة أرمسترونج للأحداث؟ فما تقوله لا ذم فيه للوثنية، بل هو مدح لهذه الرؤية الوثنية الأسطورية، التي توحد بين الآلهة والناس، في تصورها.

- **المناظرة بين النبي "إيليا" وأنبياء (كهنة) "بعل":**

ولكن بني إسرائيل، كعادتهم، لم يفوا بعهدهم كما تقول التوراة، وعادوا لعبادة بعل وعناة وعشيرة، على الرغم من اختلاف عبادة يَهْوه جذريا عن أسلوب عبادة هذه الآلهة. وقد عاد بنو إسرائيل لعبادة هذه الآلهة أكثر من مرة بعد ذلك، كما حدث إبان

---

(1) Ibid.

(٢) هو نفسه يوشع بن نون، قيل إنه خلف موسى عليه السلام في قومه، وخرج ببني إسرائيل من التيه ودخل بهم بيت المقدس.

(٣) عرضنا في المبحث السابق أن إله الآباء "إلوهيم"، ليس هو إله بني إسرائيل "يهوه"؛ في الرؤية الغربية.

(٤) "فالآن اخشوا الرب واعبدوه بكمال وأمانة وانزعوا الآلهة الذين عبدهم آباؤكم في عبر النهر وفي مصر واعبدوا الرب. و إن ساء في أعينكم أن تعبدوا الرب فاختاروا لأنفسكم اليوم من تعبدون إن كان الآلهة الذين عبدهم آباؤكم الذين في عبر النهر وإن كان آلهة الأموريين الذين أنتم ساكنون في أرضهم وأما أنا وبيتي فنعبد الرب. فأجاب الشعب وقالوا حاشا لنا أن نترك الرب لنعبد آلهة أخرى" [يشوع: ٢٤/ ١٤-١٦].

(5) *A History of God:* p 24.

"فقال يشوع للشعب لا تقدرون أن تعبدوا الرب لأنه إله قدوس و إله غيورٌ هو. لا يغفر ذنوبكم و خطاياكم. وإذا تركتم الرب وعبدتم آلهة غريبة يرجع فيسيء إليكم ويفنيكم بعد أن أحسن إليكم". [يشوع: ٢٤/ ١٩-٢٠].

حكم "أحاب"[١] Ahab الذي تولى العرش في مملكة إسرائيل الشمالية، وأرادت زوجته جزيبيل Jezebel أن تغير دين البلاد إلى دين بعل وعشيرة، إلا أن أحاب بقي مخلصا ليهوه، وحين أصاب البلاد القحط في أواخر عهده، بدأ نبي يدعى "إيليا"[٢] Elijah (وتعني "يهوه هو إلهي") يتنقل عبر البلاد، وقام بدعوة الملك أحاب والناس ليشهدوا منافسه بين "يهوه" و"بعل". خطب إيليا في الناس في حضور كاهن من كهنة بعل وأمر بإحضار ثورين، ثور له وآخر لأنبياء[٣] بعل، ودعا الناس الإلهين ليرسلا نارا من السماء تشعل المحرقة، إلا أن إله إيليا (يهوه) أرسل نارا التهمت المذبح والثور، فخر الناس على وجوههم قائلين: "يهوه هو الإله...يهوه هو الإله"، ولكن إيليا لم يكن متسامحا، وأمر بإحضار أنبياء بعل وقام بذبحهم جميعا[٤].

- **المناظرة توحي بالاعتراف بالآلهة الوثنية:**

تستنتج أرمسترونج من واقعة المناظرة بين إيليا وكاهن "بعل"، التي تمت على الملأ، أن إيليا استطاع أن يقضي على عبادة الآلهة الوثنية، وأن يجبر بني إسرائيل على عبادة يهوه[٥]. ولكن هذه الواقعة، كما تقول، لا تفسر منشأ التوحيد عن اليهود، فقد أمرهم إيليا بعبادة يهوه ولكنه لم يقل إن "يهوه" هو الإله الواحد، بل قام بهذه المناظرة مع إله آخر "وثني"، وهو ما تراه أرمسترونج، وغيرها من علماء الأديان، اعترافا بوجودها[٦].

---

(١) الملك أحاب أو آخاب بن عمري (٩١٨-٨٩٧ ق.م.) هو سابع ملوك "مملكة إسرائيل" في شمال فلسطين، التي كانت عاصمتها السامرة في إقليم نابلس، "وفي أيامه تفشى الانحلال الديني والخلقي بشكل واضح بين الإسرائيليين، ولذا امتاز عصره بظهور أنبياء مشهورين، ونزاعهم معه، وهؤلاء الأنبياء هم: عوبديا، إلياهو (إلياس أو إيليا)، إليشع، وميخا". انظر: حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ص: ٣٩ و ١٠١.

(٢) هو النبي إلياس، ويسميه اليهود "إيليا التشبي" أو "إلياهو النبي"، ويقول د. حسن ظاظا: "ويبدو من حديث العهد القديم عن النبي إلياس أن هذا الرجل أخذته الغيرة على الدين والأخلاق أمام الانحلال والفساد والكفر التي تفشت في إسرائيل، ممثلة في الملك نفسه، فقام ينادي بالإصلاح. السابق: ص: ١٠٠- ١٠١.

(٣) استخدمت أرمسترونج تعبير "أنبياء" Prophets على الرغم من أنها تتحدث عن "الكهنة" وذلك لأنها تريد أن توحي أن كل من له صلة بالمقدس أيا كان اعتقاده، فهو نبي.

(4) *A History of God:* pp. 25-26.

ذُكرت القصة كاملة في سفر الملوك الأول: ١٨/ ٢٠-٤٠.

(5) Ibid., p. 26.

(6) Ibid., p. 42.

تعقيـــب:

١. هل يوجد صلة بين توحيد بني إسرائيل وتوحيد إبراهيم عليه السلام؟

إن ما قالته أرمسترونج عن قبول اليهود؛ "أحفاد إبراهيم عليه السلام"، عبادة يهوه وحده، يطرح كثيرا من التساؤلات حول تاريخ "عبادة الإله" عندهم. فقد ذكرت الكاتبة أكثر من مرة أن إله إبراهيم عليه السلام كان "إيل" الإله الوثني، وبرهنت على ذلك باختلاف صفات إله إبراهيم عن إله موسى عليهما السلام، مما يؤكد أنهما كانا إلهين مختلفين. ولكنها حاولت بعد ذلك أن "تقوم بالتقريب" بينهما، فقالت إن إله إبراهيم عليه السلام، لم يكن رحيما على الدوام، بل كان به أيضا بعض صفات القسوة مثل يهوه، وذلك حين أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه البكر. ولكنها في النهاية تعود لتقول إن "يهوه" كان بالفعل إله إبراهيم عليه السلام، بدليل ما جاء في سفر الخروج من تأكيد يهوه لموسى أنه كان إله الآباء، على جبل سيناء "... ثم قال أنا إله أبيك إله إبراهيم و إله اسحق وإله يعقوب فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله"[١].

وكما ذكرنا في المبحث السابق، فقد ذهب عدد من علماء الأديان، إلى القول بانقطاع الصلة بين إله إبراهيم عليه السلام وإله موسى عليهما السلام، بل ولقد نفوا علاقة إبراهيم عليه السلام ببني إسرائيل، لأن التوراة ذاتها متناقضة حول اسم الإله الذي عبده اليهود. وهنا يبرز سؤال لا يمكن إهماله، وهو خاص بهذه المرحلة من حياة إبراهيم عليه السلام. إذا كان إبراهيم عليه السلام، أو أنبياء اليهود جميعا عليهم السلام، كانوا يعبدون آلهة وثنية، كما زعمت أرمسترونج، وإذا كان "إلوهيم" هو "إيل"، فمن هو "يهوه"؟ وكيف أصبح "إلوهيم" هو نفسه "يهوه"؟ وقد حاولت أرمسترونج الخروج من هذا المأزق، كما ذكرنا بالعودة لفكرة الأساطير، وقالت إن كتبة الأسفار لم تشغلهم فكرة اختلاف اسم الإله "لأن الآلهة في العالم القديم كانت تُدمج في أغلب الأحيان، أو كان يُنظر للآلهة في منطقة ما، على أنها تناظر آلهة أخرى في نفس المنطقة..."[٢]. إلا أن أرمسترونج لم تستطع أن تسُدَّ بأي دليل قطعي، هذه الحلقة المفقودة عن الصلة بين الإلهين.

---

(١) سفر الخروج: ٣/ ٤-٦. وانظر: *A History of God:* p. 21.

(2) Ibid.

والسؤال الآخر الذي يطرح نفسه، إذا كانت الوثنية هي الأصل، وإذا كان اليهود، هم "أحفاد إبراهيم عليه السلام" كما قالت، فمن أين جاءت فكرة التوحيد "فجـأة" عند اليهود؟ بل والأهم ما هو معنى "التوحيد" عند اليهود، وكيف يكون التوحيد في مرحلة من مراحل تطوره، توحيدا "وثنيا" بهذه الصورة يقر بالآلهة الأخرى، ثم يصبح توحيدا خالصا، كما هو معروف في الإسلام؟ فالتوحيد اليهودي بذلك، يكون بالفعل قد مر بمراحل من "التطور العقدي"، قبل أن يصل إلى صورته الأخيرة. ولكن إذا كان التوحيد في الإسلام، نشأ متأثرا "باليهودية"، كما زعمت أرمسترونج وغيرها من علماء الأديان في الغرب، فأنى يكون هذا، ونبي الله إبراهيم عليه السلام معروف في الإسلام، بأنه كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين، ﴿**مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾[1]. كما أن وصفه في القرآن يختلف جذريا عما قالته الكاتبة وغيرها من المؤرخين، عن عبادته لإله وثني.

موسى بن ميمون يقدم رؤيته عن أصل "توحيد إبراهيم" عليه السلام:

صدر كتاب للعالم اليهودي كلينجوفر في عام ٢٠٠٣، يعيد قراءة ما كتبه موسى بن ميمون في شرحه للتلمود، في القرن الثاني عشر الميلادي، عن توحيد الخليل إبراهيم عليه السلام الخالص، على الرغم من أن كلينجوفر لا يتبنى الرأي القائل بتوحيد إبراهيم عليه السلام. أعاد ابن ميمون البحث عن "إله إبراهيم" عليه السلام، ورفض أي شبهة وثنية في عبادته للإله، منذ البداية. وهذه الدراسة مثيرة للاهتمام لأنها بالفعل "تسُدُّ" هذه الحلقة المفقودة بين "توحيد" إبراهيم عليه السلام و"توحيد" بني إسرائيل لاحقا، والتي لم تعثر عليها أرمسترونج في هذه الدراسة عن تاريخ الأديان. وربما يكون أهم ما في دراسة ابن ميمون أنها "مقتبسة" تماما من قصة إبراهيم والنمرود في القرآن الكريم، والتي لا وجود لها أصلا في التوراة.

---

(١) الأنعام: ٦٧.

• قصة إبراهيم عليه السلام والنمرود في مدراش[1] *Genesis Rabbah*:

يرى بعض المؤرخين الغربيين، أن إبراهيم عليه السلام ولد[2] في أور، ثم ارتحل مع والده "تارح"، والذي يعتقد أنه كان تاجرا للأصنام، إلى حران Haran التي كانت مركزا لعبادة إله القمر سِن Sin. وهذا يوحي بملاحظتين حول بيئة إبراهيم عليه السلام؛ الأولى أن الأب كان متعلما، حيث كان يجب أن يكون التاجر عالما بالكتابة ليكتب المعاملات، والثانية أن إبراهيم أو Abram كان مدركا للديانات المنتشرة في بلاد ما بين النهرين. ولكن موسى بن ميمون يقول إن إبراهيم عليه السلام لم يتعلم فقط معتقدات أهل بلاده، بل وشاركهم أيضا في عباداتهم. فالمدراش يتحدث عن هذه المعصية التي كانت بين يدي إبراهيم طوال هذه السنوات وهي عبادة الآلهة المزيفة[3]. ويحكي المدراش المعروف باسم *Genesis Rabbah* عن مولد إبراهيم الروحي والرؤيا التي رآها[4] قبل أن يتعرف إلى الإله الواحد، كما وردت رواية أكثر تفصيلا عن لقاء إبراهيم عليه السلام بالنمرود في نفس المدراش، وكيف أنه بعد الحوار الذي دار بينهما قام بإلقائه في النار، ولكن ربه

---

(١) يقال إن تاريخ المدراش المعروف بـــ *Genesis Rabbah* يعود إلى القرن السادس الميلادي (حوالي ٤٠٠-٥٥٠)، ويقال إنه كتب بعد سنة ٤٠٠ م، ولكن لا يمكن الجزم بتاريخ تدوينه لأنه أضيف له الكثير عبر القرون مثل كل التفسيرات والشروح الأخرى. http://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah

(٢) قدر المؤرخون الغربيون الفترة الزمنية التي ولد فيها إبراهيم عليه السلام، أنها كانت حوالي ١٧٠٠-١٨٠٠ ق.م. ولكن في الواقع لا يوجد تقدير دقيق للقرن الذي ولد فيه الخليل إبراهيم عليه السلام، إلا أن أغلب المصادر تتفق على أنه كان في القرون الأولى من الألفية الثانية قبل الميلاد. أما عن مكان مولده فهو في أغلب التقديرات كان في مدينة أور في جنوب العراق، ثم ارتحل إلى حران Haran مع والده. فشريعة حمورابي يؤرَّخ لها في حوالي ١٧٥٠ ق.م.، وكان ميلاد إبراهيم عليه السلام في تقديرهم في هذه الحقبة. انظر:

Klinghoffer, David: *Discovery of God: Abraham and the Birth of Monotheism*, Westminster: Doubleday Publishing, USA, 2003, p. 9.

(3) Ibid., pp. 10-11.

(٤) يقول كلينجوفر إن تفاصيل هذه الرؤيا لم يتم اختيارها جزافا، بل إن كل تفاصيلها لها مغزى في تحول إبراهيم عليه السلام، حيث رأى رجلا يرتحل من مكان إلى مكان فمر بقصر يحترق وتساءل إن كان هذا القصر ليس له مالك، فظهر سيد القصر وقال له "أنا السيد". وقد فسر الأحبار هذه الرؤيا على أنها ترمز لإبراهيم الذي يرتحل من مكان إلى مكان والذي قد يكون ماديا أو روحيا، والقصر هو العالَم، ومالك القصر هو بالطبع رب العالمين. أما النيران فيرمز نورها إلى الإضاءة الروحية التي كان إبراهيم سيواجهها، ومنهم من فسرها بأنها قوى الشر التي تحكم العالم، وقد تكون النار إشارة إلى اختبار النار الذي سيواجه إبراهيم عليه السلام، انظر: Ibid., p. 15.

أنقذه دون أن يصاب بأي أذى[١].

وهذه القصة، والحوار الذي ورد فيها، تحمل روح القصة القرآنية التي وردت في سورة البقرة[٢]، عن نفس الموقف بين إبراهيم عليه السلام والنمرود[٣]. ولكن تبقى القضية الأصلية وهي، هل كان إبراهيم عليه السلام هو أصل التوحيد اليهودي؟ لا تذكر التوراة شيئا عن تاريخ إبراهيم عليه السلام، ولا عن تعليمه المبكر ولا تجربته الدينية الأولى، لذا فمنشأ "الإيمان بإله واحد" يظل غامضا في نظر علماء الأديان المعاصرين. وفي نظر كلينجوفر ستظل التوراة دائما محط اهتمام كل العالم لأنها هي التي عرفتنا بالإله الواحد[٤]. ولكن هذه في الواقع ليست إلا نظرة "متعصبة" لليهودية، وهي نفسها وجهة النظر التي تعتنقها أرمسترونج؛ أن منشأ التوحيد في تاريخ البشرية، مصدره اليهودية.

---

(١) تقول الرواية إنه في عام ١٧٦٤ ق.م. في كسديم Kasdim التقى إبراهيم عليه السلام مع النمرود للمرة الأولى، وأمره النمرود أن يعترف بقوى الطبيعة كالنار والماء، وطلب منه أن ينحني للنار، ولكن إبراهيم عليه السلام قال له: "ولم لا ننحني للمياه، فالمياه تطفئ النار؟" فقال له النمرود: "إذن انحن للمياه"، فقال إبراهيم عليه السلام: "إذا كان الأمر كذلك فلم لا ننحني للسحاب الذي يحمل المياه في صورة المطر؟" قال النمرود: "حسنا انحنِ للسحاب"، فقال إبراهيم: "ولم لا ننحني للرياح التي تحمل السحب؟" فقال النمرود وقد بدأ يفقد صوابه: "إذن انحن للريح"، فقال إبراهيم عليه السلام: "دعنا إذن ننحني للإنسان الذي يتحمل قوة الريح". هنا فقد النمرود صوابه وأمر بأن يُلْقى إبراهيم عليه السلام في النار وقال له: "ادع هذا الإله الذي تعبده ليحميك إن استطاع". ويخبرنا التلمود أن المعجزة قد حدثت وأن إبراهيم عليه السلام شعر بحرارة النار للحظة كانت كافية لاختبار إيمانه، ثم حدثت رعدة في السماء، فقد اعترض الملك جبريل وقرر أنه سيقوم سريعا بالتصرف لإنقاذ إبراهيم، ولكن الرب أجابه: "إنني متفرد في عالمي وهو متفرد في عالمه، فمن الأنسب أن ينقذ المتفرد، المتفرد الآخر"، فأنقذه ربه وخرج إبراهيم من النار بلا أدنى خدش. انظر:
Ibid., 15-17.

(٢) انظر سورة البقرة: الآية ٢٥٨ ؛ وانظر أيضا: سورة الأنبياء: الآيات ٦٨-٧٠.

(٣) لم يذكر الكاتب تاريخ كتابة هذه القصة في التلمود، ولكن يبدو تأثر كاتب القصة بالحوار الذي ذكره القرآن الكريم في سورة البقرة، وحتى قصة إنقاذه من النار، يبدو فيها أثر المصادر الإسلامية لأن النمرود لم يُذكر في التوراة إلا في أربعة مواضع وهي: سفر التكوين: ١٠/ ٨، سفر التكوين: ١٠/ ٩، أخبار الأيام الأولى: ١/ ١٠، وسفر ميخا: ٥/ ٦. ولا تذكر هذه الفقرات عن النمرود أكثر من أنه ابن "كوش" وأنه كان جبارا في الأرض. انظر: *Discovery of God*: p. 15-17. وقد صدر عام ١٨٣٣، كتاب لأبراهام جيجر Abraham Geiger (الحبر الألماني الذي عاش في الفترة: ١٨١٠-١٨٧٤)، وتُرجم عام ١٨٩٦ إلى الإنجليزية، يقول فيه إن المسلمين قد أخذوا من المصادر اليهودية الكثير من القصص ويورد فيها قصة إبراهيم والنمرود في القرآن الكريم. (الفصل الثاني: الجزء الأول: ص: ٩٨). يقول أبراهام إن هذه القصة وردت في المدراش في التعقيب على سفر التكوين ١٥/ ١٥. يوجد نسخة كاملة من الكتاب على شبكة الانترنت وفيه العديد من هذه الافتراءات.

http://www.answering-islam.org/Books/Geiger/Judaism/index.htm

(4) *Discovery of God*: p. 18.

- **رواية ابن ميمون مستوحاة من القرآن الكريم:**

يأتي دور "موسى بن ميمون" ليسد هذه الثغرات التي تركتها التوراة، وعجزت أرمسترونج عن تفسيرها. يقوم ابن ميمون برواية قصة إبراهيم عليه السلام بالتفصيل، في القرن الثاني عشر الميلادي في قرطبة، ويقول إن إبراهيم عليه السلام منذ صغره كان يتأمل في الكون ليل نهار، وكان يتعجب كيف يمكن أن تتحرك هذه الأجرام السماوية بهذه الحركة الدائبة دون أن يحركها أحد أو يتسبب في دورانها. وحسب الفكرة السائدة في العصور الوسطى، كان موسى بن ميمون يعتقد أن الشمس والقمر والكواكب، تدور في مدارات عظمى في السماء. ويقول ابن ميمون، إنه لم يوجد أحد من المحيطين بإبراهيم (عليه السلام) ليعلّمه، فكل من حوله، بما فيهم أبوه وأمه، كانوا يعبدون الأصنام وهو معهم! إلا أنه ظل يبحث وحده حتى وصل للحقيقة، وعرف أنه يوجد إله واحد هو الذي يحرك هذه المدارات السماوية، وهو خالق كل شيء، ولا يوجد إله غيره، وأدرك أن العالم من حوله كان مخطئا بعبادته للنجوم والأصنام. وجليٌّ أن ابن ميمون استوحى قصة تأمل إبراهيم عليه السلام للكواكب من القرآن الكريم[1]. كان إبراهيم عليه السلام في الأربعين من عمره حين تعرف على خالقه "الواحد"، وبدأ يجادل قومه ويقول لهم: "إن هذا ليس طريق الحقيقة الذي تسيرون فيه"، وقام بتحطيم الأصنام[2]، وبدأ يعلّم الناس أنه لا يجوز أن يعبدوا إلا الخالق الأبدي، وهو وحده الذي ينبغي الانحناء والتضحية له. وقد حاول الملك (النمرود) أن يقتله، ولكن حدثت المعجزة وأنقذه

---

(١) انظر: سورة الأنعام: الآيات ٧٤- ٧٩.

(٢) القصة التي يرويها موسى بن ميمون عن تحطيم الأصنام، تشبه إلى حد كبير قصة تحطيم إبراهيم عليه السلام للأصنام في سورة الأنبياء. تقول القصة التي رواها ابن ميمون، إن إبراهيم عليه السلام جلس يبيع الأصنام بدلا من والده وأخذ يسخر ممن يشترونها ثم قام بتحطيمها. حين جاء والده وسأله لم حطم الأصنام، كان رده أن امرأة جاءت بوجبة من الطحين للأصنام، فأصر الصنم الكبير على أن يأكل منها أولا، وقال آخر "بل أنا.." وآخر، وهكذا، فقام الكبير وحطم الباقين. ولكن تارح لم يصدقه وقال: "أتظنني أحمقا؟ هذه الأصنام لا تعي شيئا!" فقال إبراهيم له: "ألم تسمع أذناك ما قاله فمك لتوه؟" ولم يسجل المدراش رد تارح، فربما انعقد لسانه من الدهشة. ولا يُستغرب تأثر بن ميمون بالقصص القرآني، لأنه كان فيلسوفا أندلسيا، وتشرب الثقافة الإسلامية وتعلم من بعض علماء المسلمين كما ذكرنا، كما أنه هو الوحيد الذي ذكر هذه القصة بالتفاصيل المذكورة، والتي تختلف عن الروايتين السابقتين في المدراش والتلمود.

الرب من النار، ورحل إبراهيم إلى حران[1].

يعلق كلينجوفر على رواية ابن ميمون بقوله إن إبراهيم (عليه السلام) يبدو هنا، حسب رواية ميمون، كفيلسوف في عزلة روحية، بدأ من الصفر وتدرج في خطوات التفكير العقلي حتى وصل إلى النور، فقد أدرك إبراهيم أن هذا العالم لم يخلقه إلا فنان عظيم. وعن نشأة التوحيد على وجه الأرض، يقول موسى بن ميمون إن إبراهيم عليه السلام بدا يجهر بدعوته لتوحيد الخالق وأنه هو وحده الجدير بالعبادة[2]. ولكن ما يقوله ابن ميمون عن دعوة إبراهيم عليه السلام للناس لعبادة الإله الواحد، في رأي كلينجوفر، يخالف ما هو متعارف عليه من أن اليهودية ديانة مغلقة، لا تدعو الآخرين لاعتناقها، عكس المسيحية والإسلام؛ لذا فما يقوله ميمون يبدو فكرة غير أصيلة في اليهودية. وكل هذه القصص التي كتبها الأخير، ومَن قَبْله، عن إبراهيم عليه السلام، لا نجد لها أصلا في التوراة، سوى إشارة عابرة في سفر التكوين، والذي لا يذكر شيئا عن كيف وصل إبراهيم عليه السلام لفكرة التوحيد الأزلي للإله[3].

* وإذا كانت القصة لا أصل لها في التوراة، فلم الرجوع إليها الآن؟ في تصوري أن سبب رجوعهم إلى ابن ميمون، هو أنه يرسخ للفكرة التي يريد اليهود الآن أن يؤكدوها، وهي أن التوحيد نبع أساسا من اليهود وأن المسلمين كانوا تابعين لهم فيه. وهو يستدل على ذلك، بقصة تبدو مقنعة لمن لا يعرف أصلها، وهي بالفعل "تسد" جزئيا، الثغرة التي عجزت أرمسترونج أن تستدل عليها، وهي أن إله إبراهيم عليه السلام هو نفسه إله بني إسرائيل، وأنه دعاه لعبادته وحده، كما دعا يهوه قومه أيضا للتوحيد.

ولكن المشكلة لم تُحل في نظر علماء الغرب، نظرا لغياب أي آثار معمارية، أو مكتوبة في عصره (عليه السلام)، تشير إلى قومه أو ذريته، مما جعلهم يتساءلون، إن كان إبراهيم (عليه السلام) قد عاش حقا على الأرض؟ وإن كان قد عاش فأين الدليل المادي من الحفريات التاريخية؟ ولكن هذا لا ينفي وجوده، في رأي كلينجوفر، استنادا لرواية التوراة عن إبراهيم (عليه السلام)، وتفسيرها كما ورد في الروايات الشفوية. والغريب أنه

---

(1) *Discovery of God*: p. 18.

(2) Ibid., pp. 31-32.

(3) Ibid., pp. 38-39.

يفترض أن هذه الروايات، كتلك التي أوردها ابن ميمون، قد تكون مأخوذة من حكماء اليهود، أو من المسلمين الذين تتفق رواياتهم، كما يقول، مع اليهود لدرجة تثير الدهشة، أو قد تكون مأخوذة من الحكماء المسيحيين[1]. وأخيرا يتساءل الكاتب ويجيب على نفسه، إذا لم يكن إبراهيم عليه السلام قد تحدث إلى ربه، كيف كنا سنعرف ربنا؟ كنا سنجد أنفسنا إلى الآن في حيرة من أمرنا، فعالم بدون إبراهيم هو عالم بدون إله[2].

٢. التوحيد "المرحلي" عند بني إسرائيل؟

نصل بعد هذا الجدل الدائر حول "مصدر التوحيد اليهودي"؛ إلى أن اليهود قد مروا بعدة مراحل "مختلفة" من "التوحيد"، قبل أن يصلوا إلى التوحيد الخالص، بمعنى عبادة "إله واحد" ونبذ كل الآلهة الأخرى. وقد ذكرت أرمسترونج أن بني إسرائيل حتى تاريخ المناظرة بين إيليا وكهنة بعل، لم يُطالَبوا إلا بعبادة "يهوه"، مع عدم إنكار وجود آلهة أخرى، وهو ما يحمل ضمنيا مفهوم التوحيد، الملتبس بالشرك. لذا لا بد من توضيح أن مفهوم "التوحيد" في الفكر الغربي، لا يقتصر على صورة واحدة من صور عبادة "الإله الواحد"، بل هناك "أنواع" مختلفة من التوحيد. والغريب أن علماء الأديان اضطروا لنحت مصطلح جديد ينطبق على "التوحيد اليهودي" في هذه المرحلة الفريدة!

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., p. 42.

تعكس هذه العبارات رغبة الكاتب في رد التوحيد كلية إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام. وفي رأي الباحثة أنه يرمي إلى أبعد من ذلك، فهو يريد أن يوحي بأن اليهود هم أصل هذا المعتقد، وأن المسلمين اتبعوهم في توحيدهم للإله. وهو بذلك يتجاهل إي إشارة إلى تأثر ابن ميمون بالثقافة الإسلامية، بعد أن عاش في الأندلس في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي؛ خاصة وأن موسى ابن ميمون ذكر أشياء لم يذكرها أحد من قبله من الأحبار اليهود، أو كما وصفها الكاتب بأنها أفكار غير أصيلة في اليهودية. وقد جاء بالفعل في القرآن الكريم على لسان نبي الله إبراهيم عليه السلام أنه كان أول المسلمين في قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [الأنعام: ١٦٣]. وقيل في تفسير هذه الآية إن المقصود بأول المسلمين ، ليس أول الموحدين، بل المقصود أول المسلمين من هذه الأمة، لأن جميع الأنبياء قبله كانت دعوتهم إلى الإسلام، وأصل "الإسلام" هو عبادة الله وحده لا شريك له؛ وهو قول قتادة.. انظر: مختصر تفسير ابن كثير: اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني: المجلد الثالث، ص ٦٤٠.

أ. مفهوم التوحيد في الفكر الغربي:

يتبنى عدد من علماء الأديان في الغرب فكرة أن **التوحيد** monotheism[1] هو الصورة الأعلى من المعتقدات الدينية، مما يعني أنه أتى بعد الوثنية في سلم التطور، أي جاء في مرحلة متأخرة. إلا أنهم يسلمون، رغم ذلك، بعدم وجود أي دليل تاريخي يثبت أن نظاما بعينه في الاعتقاد هو الأقدم من الآخر[2].

ولكن هذا التوحيد ينظر له في الفكر الغربي على أنه يشمل "**عدة أنواع**"، وليس "توحيدا واحدا"؛ وذلك ليعبر عن الأشكال المختلفة للعبادات عبر التاريخ. أهم هذه الأنواع **التوحيد الخالص** *Exclusive Monotheism* والذي يقابله "تعدد الآلهة"؛ ولكن يوجد بينهما أنواع أخرى من التوحيد عبّر عنها العلماء في الغرب بمصطلحات مثل *Inclusive Monotheism*[3] ومصطلح[4] *Henotheism*؛ الذي رأى عدد من العلماء أنه

---

(١) كلمة *monotheism* مشتقة من اليونانية *mono* أي واحد و*theos* أي الإله أو المقدس. ويعني هذا اللفظ في الفكر الغربي، التجربة الدينية التي تؤمن بإله واحد، وهو الكامل وخالق العالم من عدم، وهو إله مفارق، وهو وحده المستحق للعبادة، وإن كان يوجد أشكال أخرى للتوحيد. يستخدم الفلاسفة لفظ *theism* بنفس معنى monotheism؛ لأنه في كثير من الأحيان لا يناسب العديد من المعتقدات الدينية، أن توصف بالتوحيد أو بالشرك *Polytheism* (أي تعدد الآلهة)، ولذا يفضلون لفظ *theism* لأنه أشمل، بمعنى أنه يجمع بين "الإله" و"المقدس". ولفظ monotheism يفترض فكرة وجود كائن مقدس *theos*؛ شخصي personal له إرادة وعقل ويتواصل معه الإنسان بالصلاة، ويوجد هذا المفهوم عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، ولكن يمكن أن يتسع المصطلح ليشمل معتقدات الزرادشتية والسيخ، وأيضا بعض أشكال الهندوسية والبوذية، على الرغم من أن هذه المعتقدات تشمل مفاهيم مختلفة عن الديانات الكبرى الثلاث. ولكن المقصود بمصطلح monotheism هو تحقق الوحدة *monos* والمقدس *theos* معا في معتقد ما. انظر: *Encyclopedia of Religion:* (2nd ed.), **Monotheism**, 9/ 6156.

(2) http://www.britannica.com/eb/article-9109475/monotheism

(٣) يمكن أن يطلق على *Inclusive Monotheism* مصطلح "**التوحيد الضمني**"، وهو يعني القبول بوجود عدد من الآلهة، ولكن كل هذه الآلهة هي في الواقع متماثلة، ولا تختلف عبادة أي منها عن الآلهة الأخرى، مثلما كان في الديانات الهلينية والمصرية القديمة. ويطلق هذا المصطلح أحيانا على مفهوم *Henotheism* انظر:
http://www.britannica.com/EBchecked/topic/390101/monotheism

(٤) مصطلح *Henotheism* نحته العالم الألماني ماكس مولر Max Muller (١٨٢٣ – ١٩٠٠) في القرن التاسع عشر، وكان يعني به الاعتقاد في "إله واحد"، مع إمكانية التوجه بالعبادة لآلهة عديدة؛ إلا أن واحدا منها فقط، يُعَد هو "**الإله الأسمى**". فبالنسبة للمبدأ الأصلي؛ كما قال، هو "**توحيد**"، ولكن في الواقع، هو "**تعدد للآلهة**". وكان مولر يقصد به وصف أنواع التوحيد الأخرى التي لا تدخل تحت مصطلح "التوحيد"، الذي ينطبق على الأديان الغربية (اليهودية والمسيحية). وكان مولر يقصد بهذا المصطلح، "**الهندوسية**" في المقام الأول، إلا أن علماء الأديان الذين جاءوا من بعده طبقوه على المعتقدات الأخرى، مثل المعتقدات الإغريقية القديمة، ثم بدأ البحث عن هذا المفهوم في الديانات الأخرى، حتى قال بعضهم إنه ينطبق على العرب في مكة قبل تحولهم للإسلام. انظر:
http://www.britannica.com/EBchecked/topic/390101/monotheism
http://en.wikipedia.org/wiki/Henotheism

ترجم د. الحفني مصطلح *Henotheism* إلى التوحيد الفطري، وقال في تعريفه أنه: "اصطلاح لماكس مولر، ويقول فيه إن التوحيد كان قائما قبل الديانات الكتابية. فقبل اليهودية كان الناس يتعبدون لله ويستشعرون وجوده بالفطرة، ولم يعدد الناس الإله، إلا من بعد هذا التوحيد، لأنه في جميع اللغات كانت صيغة المفرد اسبق في وجودها من صيغة الجمع، وقبل أن يدعو الناس هذا الإله وذاك ويعددوا الآلهة كانوا لا يعرفون إلا الله الواحد المفرد": المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٢٢٦. ولكن دائرة المعارف البريطانية والموسوعات الفلسفية الغربية تقترح التعريف الأول. فالمقصود به، أنه يشير لنوع من التوحيد، هو في واقعه مغلف بالشرك، فقد لا يعبد المرء هذه الآلهة الأخرى، ولكنه لا ينكر وجودها، ولذا أطلقه بعض العلماء على "**نهج**" عبادة بني إسرائيل للإله، في مراحلهم الأولى.

يمثل التوحيد اليهودي في مراحله الأولى؛ أي المغلف بالشرك، أو ما يمكن أن يطلق عليه "التوحيد الوثني "Pagan monotheism"؛ كما قالت أرمسترونج. وتمثل هذه الأنواع، في الفكر الغربي، "المرحلة الوسطى" بين التوحيد "المطلق" و"تعدد الآلهة"[(١)].

يشير مصطلح التوحيد المطلق أو الكلاسيكي[(٢)] *Classical Monotheism*؛ إلى الإيمان بإله واحد فقط، حيث يُنظر للآلهة الأخرى على أنها آلهة مزيفة؛ وهو بهذا يشير إلى مفهوم التوحيد في اليهودية (بعد تطورها)، وأيضا في المسيحية والإسلام. ويوجد نوعان من التوحيد المطلق وهما؛ التوحيد الأخلاقي *Ethical monotheism*، والتوحيد الفكري *Intellectual monotheism*. المقصود بالتوحيد الأخلاقي هو هذا التوحيد الذي يختار فيه الإنسان إلها واحدا، وهو الإله الذي يعبده ويحتاج إليه، فيصبح هو الإله الواحد، والوحيد؛ وهو خالق هذا العالم. أما التوحيد الفكري فيعني الإيمان بإله واحد خالق للعالم، ولكنه يقف وراء الآلهة المتعددة التي يعبدونها، وتتصل هم في عالمهم الدنيوي، كما في بعض الديانات الأفريقية[(٣)].

ب. التوحيد اليهودي المغلف بالشرك:

أما التوحيد اليهودي في مراحل تطوره عبر التاريخ، فأهم ما يميزه هو هذا التوحيد الذي كان يميل إلى عبادة "إله واحد"؛ أي يهوه، ولكنه لا يرفض أو ينكر وجود الآلهة الوثنية، كما قالت أرمسترونج. وقد اضطر العلماء أحيانا إلى استخدام مصطلحات جديدة، للتعبير عن هذه المرحلة بصفة خاصة. وقد قال بعض العلماء إن التوحيد اليهودي في مرحلة ما، كان به أثر من مفهوم مصطلح *Henotheism* الذي نحته ماكس مولر؛ إلا أن بعض علماء الأديان فضلوا استعمال مصطلح *Monolatry* والذي يعني "عبادة إله واحد، مع عدم إنكار وجود الآلهة الأخرى. وكلاهما يشير في النهاية إلى أن إله واحد له "المكانة المركزية"، كما لو كان هو "الإله الواحد"، ولكن دون إنكار

---

(١) يوجد أيضا أنواع أخرى من التوحيد، حسب ما جاء في دائرة المعارف البريطانية مثل: الإيمان بوحدة الوجود *Pantheism*، والتوحيد البدائي *Primitive Monotheism*. انظر:

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/390101/monotheism

(2) *Encyclopedia of Religion*, (2nd ed.), **Monotheism**, 9/ 6157.

(3) http://www.britannica.com/eb/article-38209/monotheism

الآلهة الأخرى[١]. ورغم أن هذه المصطلحات استخدمها علماء الأديان للإشارة إلى هذا التوحيد اليهودي "المغلف بالشرك"، والذي لا ينتمي "للتوحيد الخالص"، ولا "للشرك الخالص"، إلا أن الكاتبة موضع الدراسة لم تشر إلى أي من هذه المصطلحات؛ بل طرحت مصطلحها الخاص؛ وهو "التوحيد الوثني" pagan monotheism. إضافة لذلك؛ فإن هذه المرحلة المختلطة من عبادة بني إسرائيل، لا تزال محل بحث، ولا يمكن الجزم بأي نتائج حولها، تبعا للجدل القائم في الغرب؛ كما فعلت أرمسترونج.

* * *

المطلب الثاني: وصول بني إسرائيل إلى التوحيد الخالص:

١. يَهْوه يرفض الطقوس الأسطورية الوثنية:

تتبنى أرمسترونج الرأي القائل بأن التوحيد "الخالص" لم يُذكر في الكتاب المقدس صراحة ، إلا في ما يُعرف بسفر "إشعياء الثاني"[٢]. وقد مر هذا التوحيد بمراحل، بدأت برفض "يهوه" للطقوس الأسطورية التي كان يقوم بها بنو إسرائيل، وذلك في لقائه الأول مع إشعياء. وتحاول الكاتبة أن توحي من خلال عرضها لهذا اللقاء، أن يهوه لم يكن إلا "بشرًا"، لا ينتمي في الحقيقة "للمقدس" الغامض، وأنه جاء ليمنع بني إسرائيل من ممارسة طقوسهم الأسطورية "الوثنية" التي عادوا لها، وهو ما يمثل بداية التغيير الحقيقي لمعتقداتهم، التي خلطت حتى الآن بين "الوثنية" و"التوحيد"[٣].

وتقول إن إشعياء التقى مع يهوه في المعبد، وكأنه يلتقي مع بشر آخر مثله وليس مع الإله. فقد سأله يهوه حين التقاه: "من أُرسِلُ، ومن يذهبُ من أجلنا"؟ فأجاب إشعياء كما أجاب موسى (عليه السلام) من قبل: "هأنذا *hineni* أرسلني"[٤]. وهي تعقب على هذا الحوار بقولها إن رؤية إشعياء ليهوه تبدو وكأنها كانت لمهمة كُلِّف بها، وليس كتجربة "بوذا"؛ والذي كانت تجربته المتسامية فرصة ليكتسب فيها

---

(1) http://www.britannica.com/eb/article-38209/monotheism

(٢) سفر إشعياء الثاني: من الإصحاح ٤٠ إلى الإصحاح ٥٥، من سفر إشعياء.

(3) *A History of God:* p. 32.

(٤) "ثم سمعت صوت السيد قائلا من أُرسِل ومن يذهب من أجلنا. فقلت هأنذا أرسلني" [إشعياء: ٦/ ٨].

المعرفة[1]. فحين يقف إشعياء في حضرة الإله؛ لا نجد في هذا الموقف إلا حالة الطاعة العمياء، وليس الرغبة في الوصول إلى مرحلة "الاستنارة" المتوقعة عند اللقاء مع المقدس. بل ويقول يهوه بأسلوب متعالٍ ينطوي على التناقض، إن الناس لن يتقبلوا كلمات الله ولكن عليه أن لا ييأس، "فقال اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا سمعًا ولا تفهموا، وأبصروا إبصارا ولا تعرفوا. غلّظ قلب هذا الشعب وثَقّل أذنيهِ واطمِس عينيهِ لئلا يبصر بعينيهِ ويسمع بأذنيهِ ويفهم بقلبه ويرجع فيشفى"[2].

وتصف أرمسترونج "إله إشعياء" بما يوحي أن الحديث عن إله "جديد"؛ غير إله موسى (عليه السلام). فتقول إن "إله إشعياء" لم يكن مزهوا بالنصر مثل إله موسى بل كان ممتلئا حزنا، كما يبدو من قوله لإشعياء: "الثور يعرف قانيهُ والحمار معلف صاحبه.أما إسرائيل فلا يعرف. شعبي لا يفهم"[3]. تعلق الكاتبة على هذا بقولها إن هذا كان بداية تغير كبير في عبادة إله بني إسرائيل، فيهوه قد تقزز من القرابين الحيوانية التي تقدم في الهيكل، ولا يريد طقوس الاحتفال بالعام الجديد، ولا طقوس الحج التي يقوم بها بنو إسرائيل[4].

والأصل أن ما ورد عن رفض يهوه لتقديم القرابين وإقامة طقوس الاحتفال الأسطورية، كان يعني بداية مرحلة "الإصلاح" في عقيدة اليهود، التي اختلطت بالوثنية. ولكن تعقيب أرمسترونج جاء غريبا. فهي تقول إن ما طلبه يهوه أصاب كل

---

(١) تقول أرمسترونج إنه يوجد شيء من التشابه بين الفلسفتين البوذية والهندوسية، ويمكن أن ينظر إليهما على أنهما نوع من "الوثنية المعدَّلة". انظر: .A *History of God:* p. 411 (no. 44). وهي ترى في بوذا بشكل خاص، المثل الأعلى للوصول إلى مرحلة **التسامي الروحي**، وما يميزه في نظرها أنه "آمن ضمنيا بوجود الآلهة"، لأنها كانت جزءا من موروثه الثقافي، ولكنه لم يعتقد بأنها من الممكن أن تكون ذات فائدة للبشر، لأنها لم تساعده على الوصول إلى مرحلة الاستنارة التي كان يبحث عنها، فالحقيقة المطلقة للاستنارة أو **"النيرفانا"** هي أعلى مرتبة من **الآلهة**. وحين يمر البوذي بنعمة التجربة الإلهية أو بإحساس التسامي في التأمل، فهو لا يظن أن هذا ناجم عن اتصاله بكائن ميتافيزيقي، بل هو يؤمن أن هذه هي الحالة الطبيعية للبشرية، ولا يمكن أن يبلغها إنسان إلا إذا عاش بطريقة صحيحة. انظر: Ibid., p. 32.

(٢) إشعياء: ٦/ ٩-١٠. انظر: *A History of God:* p. 42. وأرمسترونج تخبرنا هنا أن يهوه، إله يتعالى على شعبه، ولا يحمل لقاء إشعياء به أي تجربة روحية متسامية، مثل تجربة "بوذا". بل وتقول صراحة أن هذا اللقاء تم وكأنه لقاء مع "بشر آخر" وليس لقاء مع الإله، ويبدو أنها تشير إلى آلهة الأساطير.

(٣) إشعياء: ١/ ٣.

(٤) إشعياء: ١ /١١- ١٥. انظر: *History of God:* p. 44.

من استمع لإشعياء بالصدمة، لأنه في المنطقة التي تسمى الآن بمنطقة الشرق الأوسط، كانوا يرون أن هذه الشعائر الاحتفالية من صلب الدين، وكانت الآلهة الوثنية تعتمد على هذه الطقوس لتجدد طاقتها المستنزفة[1]، والآن يقول يهوه إنها أشياء لا معنى لها. شعر إشعياء مثل حكماء آخرين أن الطقوس الخارجية لم تكن كافية، وينبغي على بني إسرائيل أن يكتشفوا المعنى الداخلي لدينهم، فيهوه الآن يريد التعاطف والرحمة وليس القرابين والذبائح؛ "...وإن كثرتم الصلاة لا أسمع. أيديكم ملآنة دمًا. اغتسلوا تنقُّوا اعزلوا شر أفعالكم من أمام عينيَّ، كفوا عن فعل الشر..."[2].

٢. نهي أنبياء بني إسرائيل لقومهم عن عبادة الأوثان:

تتابع الأنبياء على بني إسرائيل، في محاولة لنهيهم عن عبادة الأوثان، وممارستهم للطقوس الوثنية. من هؤلاء الأنبياء، عاموس وهوشع واللذان نهيا قومهما عن عبادة الأوثان الكنعانية، وتقول أرمسترونج إن هوشع كان يملأه الرعب من الوثنية، شأنه في ذلك شأن كل الأنبياء، لذا فقد تنبأ بالانتقام الإلهي الذي سيجلبه بنو إسرائيل على أنفسهم بعبادة الآلهة التي صنعوها بأيديهم "والآن يزدادون خطية ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوكة من فضتهم أصناما بحذاقتهم كلها عمل الصناع. عنها هم يقولون ذابحو الناس يقبلون العجول"[3].

- **"التمثال الوثني" كان رمزا للإله:**

والغريب أن أرمسترونج تدافع عن عبادة الكنعانيين والبابليين للتماثيل التي صنعوها بأيديهم، وتحاول أن تضفي عليها شيئا من فلسفتها الخاصة ليشعر القارئ أن عبادة التماثيل "الصماء" يمكن أن تعلمه شيئا يجهله، فتقول: "إنهم لم يكونوا يؤمنون أبدا بأن التماثيل التي كانوا يصنعونها للآلهة كانت مقدسة، ولم يقوموا أبدا بالانحناء للتماثيل

---

(١) راجع ما قالته أرمسترونج عن هذا الاحتفال السنوي الأسطوري في الفصل الثاني. وما يفهم من كلام أرمسترونج هو تعاطفها مع الاحتفالات الوثنية الأسطورية، بل وتقديم المبررات "غير المنطقية" لها، مثل تجديد طاقة الآلهة المستنزفة، وهو ما يعني أنها "كالبشر" أو أنها أصلا من اختلاق البشر. والواضح حتى الآن من هذا الجدل، أن يهوه ليس إلا إلها "أسطوريا" آخر، لا علاقة له بالإله الواحد المتسامي، المفارق للعالم.

(٢) إشعياء: ١/ ١٥-١٧. انظر: *A History of God:* p. 44.

(٣) سفر هوشع: ١٣/٢. انظر: *History of God:* p. 49.

التي صنعوها في أي شكل من أشكال العبادة لها، فالتمثال لم يكن أكثر من رمز للإله! فكما كانت أساطيرهم تدور حول أحداث بدائية لا يمكن تخيلها، كـذلك صُـممت هذه التماثيل ليتوجه اهتمام العابد إلى عالم آخر يتعدى عالم التمثال ذاتـه. فتمثـال مردوخ القائم في معبد إيزاجيلا Esagila والنُصُب المقامة للإلَهة "عشيرة" في كنعان، لم يكن الناس يعتقدون أنها تماثل الآلهة، بل كانت مجرد نواة للتركيز لتـساعد النـاس في التركيز على التسامي[1] في الحياة البشرية"[2].

• حقد الأنبياء على الآلهة الوثنية:

يأتي تعقيب أرمسترونج على نهي أنبياء إسرائيل لقومهم عن عبادة الأصنام غريبـا، فهي تقول تحديدا: "إن سخرية الأنبياء من هذه الآلهة كان ينم عن حقـدهم الـدفين عليها، فهذه الآلهة المحلية في نظرهم لم تكن إلا ذهبا وفضة، صنعها الحدّاد بمطرقتـه في ساعتين ...لهم أعين لا ترى، وآذان لا تسمع ولا يمكنها أن تمشي ويجرها عابدوها في عربات.... فهي بالمقارنة مع "يهوه" أو "إلوهيم" "لا تعد شيئا على الإطلاق"[3]، فمن يعبدونها حمقى في نظر الأنبياء، كما أنهم محط كراهية يهوه"[4].

* ولكن محاربة الوثنية وتعدد الآلهة، أدت إلى العديـد مـن المـشكلات، في رأي أرمسترونج؛ منها "عدم التسامح مع الأديان الأخرى"؛ خاصة في الأديان الموحدة، مما أدى لظهور "الأصولية الدينية".

• الأديان الوثنية أكثر تسامحا من الأديان "الموحدة":

لم تكتف أرمسترونج بوصف الأنبياء بالحقد على الآلهة الوثنية، بل قامت بالـدفاع عن الديانات الوثنية، فهي في رأيها ديانات متسامحة، تقبل دخـول الآلهـة الجديـدة "بشرط عدم تهديد العبادات القديمة بوصول هذا الإله الجديد". ففي الأديان الوثنيـة؛

---

(١) وأي تسامٍ هذا الذي يأتي من حجر أصم!

(2) Ibid.

(٣) انظر على سبيل المثال: المزامير: ١١٥/ ٤-٨، ١٣٥/ ١٥، وأرميا: ١٠. وما قاله الأنبياء صحيح، فهي أحجار لا تسمع ولا ترى، ولكن ما تقوله أرمسترونج هو الغريب. إلا أنه يعكس موقفها المؤيد "للميثولوجيا" كمنـهج مقبول لتفسير عبادة البشر للإله؛ وكما قالت من قبل، فإن عبادة الإله الواحد كانت قضية غير مـسبوقة في هـذا الزمن.

(4) Ibid.

كان يوجد دائما متسع لإضافة إله جديد إلى مجمع الآلهة أو البـــانثيون[١] pantheon. والأغرب من هذا أنها تصف موقف الأنبياء "بعدم التسامح" مع الأديان الأخرى، وهو ما نعانيه في عصرنا الحالي، كما تقول. فقد أصبحت سمة "عدم التسامح" مألوفة مـــع أصحاب الأديان الأخرى؛ وهي للأسف، سمة مميزة لأصحاب الديانات الموحدة بصفة خاصة، في رأيها. ولكن في هذه العصور القديمة كان هذا الشعور العدائي تجاه الآلهـــة الأخرى (كما فعل الأنبياء) سمة غريبة وجديدة في عالم الأديان. وهي تفسر قبولنـــا — الآن- لما فعله أنبياء بني إسرائيل، على أنه ناتج من اعتيادنا على عدم التسامح، وليس لأن ما فعله أنبياء بني إسرائيل كان صوابا[٢].

- **محاربة الوثنية أدت إلى ظهور الأصولية الدينية:**

وإمعانًا في موقفها الخصومي لديانة التوحيد، تقـــول أرمـــسترونج إن الـــديانتين "البوذية"، و"الهندوسية" ظهرتا في نفس هذا العصر المحوري[٣]، ولكن على العكس من اليهودية، لم تهاجما الآلهة القديمة، بل كانتا تشجعان الناس على التأمل فيما وراء الآلهة، بدلا من النظر إليها باشمئزاز[٤]. ففي رأيها، أن هذه النظرة الضيقة للديانة اليهوديـــة، برفض عبادة الآلهة القديمة، أدت إلى ظهور فكرة "شعب الله المختار" التي واجه اليهود بسببها الكثير من النقد، وكانت السبب وراء تدمير الأصنام والمعابد الوثنيـــة. ولكـــن هذه النظرة لم تقتصر على اليهودية، في رأيها، بل وصلت الديانات الثلاثة الموحدة إلى نفس هذه النتيجة عبر العصور، وهو ما أدى في النهاية إلى الأصولية المـــدمرة؛ فقـــد

---

(١) وهذا ما قالته أرمسترونج أيضا عن المسيحية، حين دخلت إلى روما، معقل الوثنية في هذه العصور. فهـــم لم يعتادوا على "رفض" الآلهة القديمة، إذا جاءهم "إله جديد"، بل كان يوجد دائما مساحة لعبادة كل الآلهة، ولكـــن المسيحية أتت بأمر غير مسبوق، كما فعلت اليهودية من قبل، وهو ما يعكس "عدم تسامح" هذه الأديان.

(٢) وإذا لم يكن هذا صوابا، فهل من الصواب عبادة الأحجار؟ انظر: .Ibid

(٣) هي الفترة من ٨٠٠-٢٠٠ ق.م. كما أطلق عليها الفيلسوف الألماني كارل جسبرز Karl Jaspers.

http://en.wikipedia.org/wiki/Axial_age

(4) *A History of God:* p. 49

تصر أرمسترونج على تأكيد "تميز" الديانات "الوثنية" على غيرها من الأديان الموحدة، بعدم رفضها لعبادة الآلهـــة الأخرى. وهو موقف يعكس بوضوح تأييدها، لهذه الصورة من العبادة، ليس لأنها صحيحة تبعا لأي مقاييس، بل لأنها ترى أنها لا ترفض أي صورة مخالفة لها في الاعتقاد. وقد تحدثنا في المدخل عن فكرة "الخلاص" في الأديـــان، وحتى البوذية لا ترى الخلاص إلا في فلسفتها الخاصة أي "النيرفانا". انظر: المبحث التمهيدي: فكرة الخـــلاص في الأديان.

تصور المسيحيون الغربيون في مرحلة من تاريخهم أنهم "نخبة الله"، وبرروا حروبهم الصليبية "المقدسة" ضد اليهود والمسلمين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي بأنهم "الشعب المختار الجديد". فهذه النزعات الأصولية المتطرفة، انتشرت عبر التاريخ بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، والسبب في ذلك اتّباع "الإله الشخصي"[١] personal God مثل "يهوه"؛ حيث يسهل على أتباعه تغيير الوقائع لصالحهم. ولكن هذا لا يحدث، كما تزعم، من أتباع الآلهة غير الشخصية؛ كهؤلاء الذين يعتقدون في "براهمان" أو الروح العليا عند الهندوس[٢].

٣. صاحب فكرة التوحيد الخالص في اليهودية مجهول الهوية:

لم يكن الطريق ممهدا أمام يهوه، ليصبح الإله الواحد المعبود لبني إسرائيل، على عكس الفلسفتين البوذية والهندوسية؛ اللتين شقتا طريقهما بسهولة شديدة في شبه القارة الهندية[٣]. فقد كان طريق يهوه مملوءا بالتوتر والمواجهات العديدة إلى أن أصبح "الإله الواحد"[٤]. بعد السبي البابلي ظهر نبي، أُطلق عليه اسم "إشعياء الثاني"[٥]، لأن

---

(١) المقصود بالإله الشخصي: بصورة عامة، هو هذا الإله الذي له كيان شخصي منفصل، يحب ويكره ويعقل مثل "إيزيس" أو "أبولو"وغيرها من الآلهة الإغريقية والرومانية الوثنية. كما يطلق هذا المفهوم أيضا على إله المسيحية واليهودية والإسلام في الفكر الغربي. ويقابل هذا، مفهوم الإله غير الشخصي *impersonal god* والذي ينطبق على أي فلسفة للتأليه تقوم على افتراض أن الإله ليس إلا فكرة فلسفية أو قوة كامنة في كل المخلوقات (قريبة من فكرة وحدة الوجود)، كما في المعتقدات البوذية والهندوسية وغيرها من الفلسفات التي لا تؤمن بإله شخصي. انظر الإله في التوحيد "الديني" في التعقيب التالي، لمزيد من التوضيح.

http://en.wikipedia.org/wiki/Personal_God

(2) *A History of God:* p. 55.

وانظر أيضا: أرمسترونج، كارين: سيرة النبي محمد (ﷺ): ترجمة: د. فاطمة نصر ود. محمد عناني: ط ٢: سطور، ١٩٩٨، ص ١٧٨.

(٣) يجب أولا الرجوع إلى تاريخ هاتين الفلسفتين، لأن الكاتبة تتحدث دائما بأسلوب الجزم في الأمور التي تريد أن تفترض صحتها، دون ذكر مرجع ، كما في هذه الحالة عن تاريخ الهندوسية والبوذية.

(4) *A History of God:* pp. 50-51.

(٥) لا يعرف العلماء شيئا عن شخصية هذا النبي الذي نُسبت إليه الإصحاحات ٤٠- ٥٥ من سفر إشعياء. ويُعتقد أن إصحاحاته أضيفت إلى سفر إشعيا فيما بعد، لذا أطلق عليه اسم "إشعياء الثاني". انظر: Ibid., 60.

يقول د. حسن ظاظا إن سفر إشعياء تعرض لكثير من التحوير على مر العصور، ويعود تاريخه إلى حوالي ٧٤٠ ق.م.، ولكن هذا التاريخ ينطبق على الجزء الذي يبدأ من الإصحاح الأول وينتهي بالإصحاح التاسع والثلاثين، باستثناء الإصحاحات: ٢٤-٢٧، فقد أرجعها جوتييه (لوسيان جوتييه: مقدمة للعهد القديم "بالفرنسية" ١٩٣٩) إلى عصر متأخر جدا هو القرن الرابع أو الثالث ق.م. ويوجد قسم آخر من هذا السفر يبدأ بالإصحاح ٤٠-

هويته غير معروفة على وجه التحديد، ويعد هو أول من جاء بتوحيد الإله صراحة في العهد القديم. وتبرر أرمسترونج سبب هذا التوحيد المفاجئ في الديانة اليهودية، بأن بعض يهود المنفى كانوا يذهبون لعبادة آلهة بابل القديمة، على حين نظر البعض الآخر إلى الأمر نظرة مختلفة، فقد أصبح معبد يهوه في أورشليم أنقاضا، وتم تدمير معبدي بيت إيل وحبرون (الخليل)، ولم يكن بإمكانهم المشاركة في الطقوس الدينية في بابل؛ على الرغم من أن ممارسة الطقوس والشعائر أصبحت محورا رئيسيا في عباداتهم قبل السبي البابلي. كان يهوه هو كل ما بقي لهم، وهنا قام إشعياء الثاني بدفع الأمور خطوة للأمام، وأعلن أن **"يهوه هو الإله الوحيد"!** جاء في سفر إشعياء الثاني: "أنا

=وينتهي بالإصحاح ٥٥ وهو الذي يسمى "إشعياء الثاني" وتاريخه حوالي ٥٤٠ ق.م. (في فترة السبي البابلي)؛ ومن الإصحاح ٥٦ إلى ٦٦، وهو آخر السفر، ويسمى "إشعياء الثالث"، ويرجع هذا الجزء إلى القرن الخامس ق.م. انظر: د. حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ص ٤٤. وقد ذكر الشيخ رحمت الله الهندي في كتابه "إظهار الحق" أن الإصحاحات ٤٠ -٦٦ ليست من تصنيف إشعياء، بناء على مُباحثة قامت بين كاركرن الكاثوليكي، ووارن من علماء البروتستانت، وانتهيا إلى هذه النتيجة. انظر: رحمت الله الهندي، إظهار الحق: الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٩٢، ص ١٥٠. وتقول دائرة المعارف البريطانية إن سفر إشعياء الثاني (Deutero-Isaiah)، يعود تاريخه إلى السبي البابلي (القرن السادس ق.م.). ولكن كاتب هذه الإصحاحات غير معروف، فقد كان في الشتات ويطمح إلى تحرير قومه، فتنبأ بتدمير بابل وعودة قومه إلى أرض الميعاد. أما إشعياء الثالث (Trito-Isaiah) (٥٦-٦٦)، فكُتب بعد ذلك، ويبدو أن هذا السفر له أكثر من مؤلف لاختلاف وتنوع المادة التي يحتويها. أما كيف تم جمع الأجزاء الثلاثة معا، فهو أمر غير معروف. انظر: http://www.britannica.com/eb/article-9042861/Book-of-Isaiah

وفي مقدمة سفر إشعياء في الطبعة الأمريكية الجديدة للكتاب المقدس New American Bible (الطبعة الرابعة ٢٠٠٠)، تؤكد الطبعة أن كاتب هذه الإصحاحات غير معروف، ولكن ربما تكون لشاعر قام بالتنبؤ في نهاية فترة الشتات البابلي. وكذا الجزء الثالث، ربما قام بتأليفه بعض حواريي إشعياء ممن أخذوا عنه الميراث الروحي، وأكملوا عمل إشعياء. انظر: http://www.usccb.org/nab/bible/isaiah/intro.htm

فيوجد شبه اتفاق على أن كتبة هذه الإصحاحات غير معروفين. وقد ذهب إلى هذا أيضا عدد من علماء الأديان الغربيين، ومنهم "باري باندسترا" Barry Bandstra أستاذ الأديان في جامعة "هوب" بولاية ميتشجان بأمريكا (والذي قدم قراءة نقدية لكل أسفار العهد القديم). فهو يرى أن هذه الأسفار قد تم كتابتها عن طريق أحد الأنبياء الذين عاشوا في فترة الشتات البابلي في القرن ٦ ق.م. وأحيانا يؤرِّخ لكتابة هذه الأسفار في الفترة ٥٤٦-٥٣٨ ق.م.، ولكن لم يكتبها إشعياء المعروف في القدس. وهو يؤكد على أننا "لا نعرف من هو هذا النبي ولا حتى اسمه، ولكن العلماء اصطلحوا على تسميته "إشعياء الثاني" أو Deutero-Isaiah. وينطبق نفس التحليل على ما يُعرف بإشعياء الثالث، ويرجع تاريخه إلى حوالي ٥٣٨-٥٢٠ ق.م. ويتفق إشعياء الثالث مع الثاني في ترسيخ البعد العالمي لمملكة "يهوه". فيهوه يدعي أنه يمتلك العالم أجمع، ويرغب في أن يكشف عن خطته لإنقاذ البشرية.

http://www.hope.edu/bandstra/RTOT/CH10/CH10_TC.HTM

الرب و ليس آخر لا إله سواي. نطقتك وأنت لم تعرفني"[١]، "أليس أنا الرب و لا إله آخر غيري. إله بار ومخلص ليس سواي"[٢]. "هكذا ببساطة كانت نشأة التوحيد عند بني إسرائيل[٣].

- **لأول مرة: يهوه هو الذي خلق العالم:**

وتستمر الكاتبة في مناقشتها قائلة إن إشعياء لم يكتف بأن جعل يهوه "هـــو الإلـــه الوحيد"، بل قال إن يهوه هو أيضا الذي قام بكل الأفعال الأسطورية العظيمة التي قام بها مردوخ وبعل، وللمرة الأولى يتحدث بنو إسرائيل عن دور يهوه في "الخلق"، ربمـــا لاطلاعهم على أسطورة الخلق في بابل. فترى أرمسترونج أنه في الوقت الذي كنا نظن أن عبادة يهوه ستنتهي بمجرد النفي إلى بابل، أصبحت هي السبيل الوحيد الذي مكّن الناس من العثور على الأمل لإنقاذهم من ظروف شبه مستحيلة، وأخيرا أصبح يهـــوه هو "الإله الواحد والوحيد" في العالم[٤].

* على الرغم من أن هناك شبه اتفاق بين علماء الأديان في الغرب، على أنه قبـــل **إشعياء الثاني**، لم يصرِّح أحدٌ من كتبة العهد القديم بأنه لا يوجد إلا إله واحد وأنـــه خالق الكون، إلا أن منهجهم في معالجة القضية[٥]، يختلف تماما عن المنهج الذي اتبعته أرمسترونج. فمنهجها يعتمد أساسا على الدراسات الأسطورية، ومحاولـــة تفـــسيرها تفسيرا منطقيا، تثبت من خلاله رؤيتها لإعادة بناء التاريخ، على أســـاس أســـطوري، كما تتصوره. والواضح أن أرمسترونج قد بنت الدين على قاعدة التطـــور، وبالتـــالي ربطته بالإنسان، وليس بالله والأنبياء والوحي.

---

(١) إشعياء الثاني: ٤٥/ ٥. الثاني: ٤٦: ٩.

(٢) إشعياء الثاني: ٤٥/ ٢١. وانظر أيضا: إشعياء الثاني: ٤٣/ ١٠، ١١؛ إشعياء الثاني: ٤٤/ ٦، ٨؛ إشعياء الثاني: ٤٥/ ١٤، ١٨؛ إشعياء الثاني: ٤٦/ ٩.

(3) *A History of God:* pp. 60-61.

(4) Ibid.

انظر على سبيل المثال: "أما عرفت أم لم تسمع إله الدهر الرب خالق أطراف الأرض لا يكل ولا يعيا لـــيس عـــن فهمه فحص" [إشعياء: ٢٨/٤٠]؛ "...أنا الرب وليس آخر. مصور النور وخالق الظلمة صانع السلام وخالق الشر أنا الرب صانع كل هذه" [إشعياء: ٤٥/ ٦-٧]؛ "هكذا يقول الله الرب خالق السماوات وناشرها باســـط الأرض ونتائجها...." [إشعياء: ٤٢:٥].

(٥) سنعرض لبعض هذه الآراء في التعقيب الخاص بنشأة التوحيد عند بني إسرائيل.

تعقيـــب:

١. مصدر التوحيد عند أسلاف اليهود:

أنبياء بني إسرائيل، "حاربوا" التوحيد "المغلف بالشرك":

يقول علماء الأديان إن أنبياء بني إسرائيل حاربوا هذه النظـــرة الوثنيـــة المختلطـــة بالتوحيد؛ ومنهم إيليا وهوشع، وقالوا إن يهوه له قوة في كل الأماكن، ولا يوجد أي نفوذ لأي آلهة أخرى، فهو **خالق كل شيء**؛ وهو الإله الواحد الذي يرســـل الحَـــبَّ وقت الحصاد (وليس بعل). كافح الأنبياء للتغلب على هذه العبادة، التي كانت مقبولة في مرحلة ما لأن بني إسرائيل كانوا يظنون أنه لا يمكن أن يعبد يهْـــوه خـــارج أرض إسرائيل (مثل غيرهم من الأمم الوثنية في ذلك الوقت)، لذا عبدوا الآلهة المحلية. ولكن النبي عاموس أخبرهم أن الإله الواحد يهوه، لم يُخرج إسرائيل من مصر فقط، بل أنقذ غيرهم من الأمم، "'ألستم لي كبني الكوشيين يا بني إسرائيل'، يقول الرب. ألم أُصـــعد إسرائيل من أرض مصر و الفلسطينيين من كفتور والأراميين من قير"[(١)].

وفي إشعياء الثاني، يذهب إشعياء، نبي السبي البابلي، إلى أبعد من ذلـــك؛ فيـــصف كورش ملك الفرس بأنه كالمختار ليهوه، "هكذا يقول الرب لمسيحه؛ لكورش، الذي أمسكت بيمينه لأدوس أمامه أمما ..."[(٢)]. فأصبح يهوه في نظر هؤلاء الأنبياء إلها عالميا وخالقا للكل، فيمكن بذلك عبادته في كل مكان. فالتوحيد عند بين إســـرائيل قبـــل الشتات، يختلف عن ذلك بعد الشتات، بسبب دعوة أنبياء بني إسرائيل[(٣)].

ويرى بعض العلماء أن كتبة الأسفار نادرا ما أنكـــروا وجـــود الآلهـــة الأخـــرى بوضوح. بل وذهب بعضهم إلى أن موسى ﷺ، وإن كان قد أمرهم بالفعل بعبـــادة يهوه وحده، إلا أنه لم ينكر وجود الآلهة الأخرى، وهو ما يقتـــرب في رأي هـــؤلاء العلماء من مفهوم *Monolatry*؛ أي عبادة إله واحد مع عدم إنكـــار وجـــود الآلهـــة الأخرى. أما إنكار وجود الآلهة الأخرى؛ ففي رأيهم أنه جاء متأخرا عـــن موســـى ﷺ، بدليل ما ورد في بعض فقرات سفر التثنية وسفر يشوع، مثل: "وإن ســـاء في

---

(١) عاموس: ٩/٧. انظر: *Encyclopedia of Religion*, (2nd ed.), **Monotheism**, 9/6158.

(٢) إشعياء: ٤٥/ ١.

(3) *Encyclopedia of Religion*, (2nd ed.), **Monotheism**, 9/6158.

أعينكم أن تعبدوا الرب فاختاروا لأنفسكم اليوم من تعبدون. إن كان الآلهة الذين عبدهم آباؤكم الذين في عبر النهر وإن كان آلهة الأموريين الذين أنتم ساكنون في أرضهم وأما أنا وبيتي فنعبد الرب"[1]. أما التوحيد الحقيقي فلا يظهر إلا بعد السبي البابلي كما جاء في سفر إشعياء الثاني: "هكذا يقول الرب ملك إسرائيل وفاديه رب الجنود أنا الأول وأنا الآخر ولا إله غيري"[2].

٢. آراء العلماء حول مصدر التوحيد العبري؟

تحدثت أرمسترونج عن بداية التوحيد الحقيقي في اليهودية، وجزمت بأنه لم يرد أي نص صريح في "التوحيد الخالص" الحقيقي ليهوه، إلا في سفر إشعياء الثاني. والمشكلة الحقيقية، هي أن أرمسترونج لم تشر إلى أي رأي "موافق" أو "مخالف"، لما ادعته؛ هذا على الرغم من أن مناقشة هذه القضية بدأت في الغرب منذ القرن التاسع عشر، وتباينت الآراء حولها بشكل كبير، خاصة فيما يتعلق بمصدر التوحيد عند اليهود. وما قالته عن مراحل التوحيد اليهودي، تمّ طرحه من قِبَل عدد من العلماء، إلا أنها لم تشر إلى أي منها[3].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن دراسة فلهوزن "النقدية" عن مصادر الكتاب المقدس، كانت من أهم العوامل التي أدت لظهور دراسات "نقدية" **"حديثة"** لما جاء في التوراة، وإلى البحث عن مصدر التوحيد اليهودي، في أسفار التوراة، وعن مصدره الأصيل، ما إذا كان إبراهيم عليه السلام أو موسى عليه السلام أو إشعياء كما اقترح آخرون. وقد استندت هذه الدراسات إلى اختلاف صورة "الإله" اليهودي، وبالتالي اختلاف "صورة

---

(١) يشوع: ٢٤/١٥. وانظر أيضا: "فاعلم اليوم وردد في قلبك أن الرب هو الإله في السماء من فوق وعلى الأرض من أسفل ليس سواه" (التثنية: ٤/٣٩). ذكر سفر التثنية موت موسى عليه السلام: "فمات هناك موسى عبد الرب في أرض موأب حسب قول الرب" (التثنية: ٥:٣٤). وإن كان بعض علماء التوراة يؤولها على أنها تشير إلى عبادة رب واحد لبني إسرائيل، وليس عدم وجود آلهة أخرى للأمة. انظر:

Henry Preserved Smith, Moses and Monotheism, *The American Journal of Theology*, vol. 12, No. 3 (Jul. 1908), p 450.

(٢) إشعياء: ٤٤/٦. انظر: http://www.britannica.com/eb/article-9109475/monotheism

(٣) انظر على سبيل المثال: دراسة هنري سميث Henry Preserved Smith بعنوان "موسى والتوحيد":

Henry Preserved Smith, Moses and Monotheism, *The American Journal of Theology*, pp. 444-454.

التوحيد" في الأسفار التوراتية، كما عرضنا. وقد واجه فلهوزن ومدرسته، نقدا كثيرا بسبب نظريته حول تطور العقيدة اليهودية، وإنكاره لعلاقة موسى عليه السلام بالتوحيد. ولكن، على الرغم من ذلك فإن العلماء يرون أن الروايات التي أشارت للتوحيد، قد جاءت بالفعل متأخرة عن موسى عليه السلام؛ أي أننا لا نملك أي تأكيد من موسى نفسه عليه السلام، على التوحيد اليهودي. فلا يوجد، حسب رأي بعض العلماء، في المصادر الأولى، ما يشير إلى أن موسى قد نطق بشيء مثل هذا "لا يوجد إلا واحد وهو الله الإله الحي والحقيقي". فكل ما ذُكر هو أنه أَمَرهم ألا يعبدوا أي آلهة أخرى غير يهوه[١]. والواقع أن النتائج التي وصل إليها فلهوزن بعد دراسته عن مصادر التوراة، لا تزال هي المرجع الأساس لدارسي مصادر الكتاب المقدس[٢].

أما "**النظرية التطورية**" عن مراحل التوحيد في اليهودية، والتي تبنتها أرمسترونج، فقد سبقها إليها، بصورة مشابهة لما قالته، العالم روبرت فَيْفر[٣] Robert Pfeiffer الذي نشر بحثا في عام ١٩٢٧، في مجلة دراسات التوراة. ويبدو من خلال ما قاله "فيفر" أن طرحه هو أصل الفكرة التي جاءت بها أرمسترونج، لتشابه بعض التفاصيل، والإشارات الجوهرية، مثل الإشارة للمانا، على سبيل المثال. قال "فَيفَر" في بحثه إن الإسهام الرئيسي لبني إسرائيل في تقدم البشرية هو التوحيد الخالص، ليس فقط الانتقال من عبادة آلهة متعددة إلى عبادة إله واحد، بل هو إيمان حيوي في الإله الواحد المتفرد في صفاته، الخالق والحاكم لهذا العالم[٤].

- **منابع التوحيد اليهودي: سفر إشعياء الثاني وسفر أيوب:**

يرى "فَيْفر" أن التوحيد اليهودي له منبعان؛ هما سفر إشعياء الثاني، وسفر أيوب. وعلى الرغم من عدم تصريح التوراة في أي من أسفارها الموسوية بالتوحيد الذي يتحدث عنه "فيفر"، إلا أنه يبرر ذلك بأن التوراة تسجل مراحل التطور "لنشأة فكرة

---

(1) Henry Preserved Smith, *Moses and Monotheism, The American Journal of Theology*, pp. 445-447.

(٢) انظر على سبيل المثال: موريس بوكاي: القرآن والتوراة والإنجيل والعلم؛ وانظر الدراسة الشهيرة لفريدمان: Friedman, R.E. *Who Wrote The Bible*, 1989.

(٣) "فيفر" (١٨٩٢– ١٩٥٨) هو عالم إيطالي مسيحي متخصص في دراسات التوراة واللغات السامية.

(4) Pfeiffer, R., The Dual Origin of Hebrew Monotheism, *Journal of Biblical Literature*, p. 193.

الألوهية" من المراحل الأولى وحتى الوصول إلى التوحيد المطلـــق في "ســفر إشـــعياء الثاني"[(١)] حوالي ٥٥٠ ق.م.، وليس في أسفار موسى. ولكنه يقر أنه قبل إشعياء الثاني (في العهد القديم)، لا نستطيع أن نتحدث عن التوحيد بمعناه المطلق أو الإيمـــان بإلـــه واحد فقط. والسبب في ذلك أن وجود الآلهة الأخرى إلى جانب يهـــوه، لا يُنكَـــر صراحة قبل إشعياء الثاني، بل وفي أي مصدر قبل الشتات، ويقول إنه قد يكون أكثـــر "دقة" أن نتجنب استخدام كلمة "التوحيد" في الحديث عن ديانة إسرائيل قبل الشتات؛ وهو ما قالته أرمسترونج بالتحديد، ولكن دون ذكر المصدر[(٢)].

• **الإله في سفر أيوب:**

يضيف "فيفر" سفر أيوب[(٣)]، كمصدر ثان للتوحيد المطلق عند بني إسرائيل، على الرغم من خلو السفر من أي ذكر ليهوه. ويضيف فيفر إن الإله المذكور في سفر أيوب لا يشارك يهوه في أي من صفاته المعروفة عند بني إسرائيل قبل الشتات، ولكـــن، في رأيه أن هذا السفر هو مصدر مقولة إن "إله بني إسرائيل خالق للعالم". فالإله المـــذكور في سفر أيوب، لا يهتم أصلا بالاحتياجات البشرية ولا بشعبه المختار، الذين عايـــشوا المواعظ الأخلاقية لأنبياء يهوه ومعتقد التوحيد. ويقول "فيفر" إنه على الرغم مـــن أن إله اليهود نظريا إله عالمي، ولكنه بقى متصلا بشكل غير منطقـــي بـــإبراهيم (عليه السلام). يشير سفر أيوب إلى خلق الإنسان بشكل عابر، فالإله قد صوره في الرحم "أو لـــيس صانعي في البطن صانعه و قد صوَّرَنا واحدٌ في الرحم"[(٤)]، ومنحه الحياة "منحتني حياة

---

(١) يقول "فيفر" إنه قد نُسب شيء من التوحيد إلى إبراهيم وموسى (عليهما السلام)، وإلى إيليا، وكل من كاتبي المصدر الإلوهيمي والمصدر اليهوي. مما جاء في هذا التوحيد المطلق في سفر إشعياء: "هكذا يقول الـــرب ملـــك إسرائيل و فاديه رب الجنود أنا الأول وأنا الأخر و لا اله غيري" (إشعياء: ٤٤: ٦)؛ "أنا الرب و ليس آخر لا إلـــه سواي نطقتُك و أنت لم تعرفني" (إشعياء: ٤٥: ٥).

(2) Ibid., pp. 194-١٩5.

(٣) يقول د. حسن ظاظا: "يعد سفر النبي أيوب من أشد الأسفار تعقيدا، ويرى كثير من الباحثين ومنهم بنيامين جرين في تلخيصه التاريخي للعهد القديم، أن النبي أيوب أقدم من موسى نفسه، إذ حدد تاريخه بعـــام ١٥٢٠ ق.م. وكان الأديب الفرنسي "فولتير" قد سبق إلى القول بأن أيوب وسفره أقدم من التوراة، وأن العبريين أخـــذوه عـــن العرب وترجموه إلى لغتهم ويستدل على ذلك بأن اسم "الشيطان" الذي يشغل مكانا رئيسيا فيه ليس كلمة عبرية، بل هو كلداني". انظر: حسن ظاظا: الفكر اليهودي أطواره ومذاهبه: ص ٤٧-٤٨.

(٤) سفر أيوب: ٣١/ ١٥.

ورحمة و حفظت عنايتك روحي"[١]. ولكن قوة الرب الحقيقة لا تظهر في خلق البشر التعساء، بل في خلق الكون المتسع بلا حدود، والمذهل في تعقيده "المزحزِح الجبال ولا تعلم الذي يقلبها في غضبه. المزعزِع الأرض من مقرها فتتزلزل أعمدتها. الآمر الشمس فلا تشرق ويختم على النجوم..."[٢].

يستنبط الكاتب من هذه الإشارات، أن الإله الذي يصوره سفر أيوب ليس هو "يهوه" إله بني إسرائيل. فالإله في سفر أيوب هو "خالق الإنسان" و"خالق العالم"، وهو ما ألهم إشعياء ليظهِر "يهوه" في ثوبه الجديد "كخالق للعالم". ولكن إشعياء الثاني بشاعريته وحرفته العالية في الكتابة، لا يفقد إيمانه بإله الرحمة والعطف الذي يقول عنه: "كراع يرعى قطيعه بذراعه يجمع الحملان وفي حضنه يحملها ويقود المرضعات"[٣].

يرى "فيفر" أن إشعياء "الثاني" أراد أن يضفي الوظائف المتعلقة بالخلق والقوة الخارقة لإله أيوب على إلهه؛ فكان هو أول كاتب في العهد القديم يخبرنا بوضوح وإصرار أن الإله "يهوه"، هو حاكم التاريخ وخالق العالم المادي في آن واحد[٤]. ويخلص فَيفَر إلى أن يهوه قد أصبح بهذا "الوصف"، الإله العظيم للبشر، يحول مجرى التاريخ بالعدل والحب، وتم قبوله كخالق السماء والأرض، و لم يعد هناك مجال للوثنية وتعدد الالهة[٥].

---

(١) سفر أيوب: ١٠/ ١٢.

(٢) سفر أيوب: ٩/ ٥-١٠.

(٣) إشعياء: ١٠/ ١١. انظر:

Pfeiffer R., The Dual Origin of Hebrew Monotheism, pp. 198-200.

(4) Ibid: pp. 200-202.

يلاحظ هنا، أن فيفَر لا يناقش مصداقية كون "يهوه"، بالفعل خالق الكون؛ لأن"يهوه" لم يقل هذا بنفسه؛ بل وصفه إشعياء الثاني بهذا الوصف. فروبرت فَيفَر يُسَلّم بأن كل هذه القصة من "وضع" أحد كتبة العهد القديم؛ فيحلل وينقد الواقع؛ ويحاول الوصول إلى أصل "التوحيد"؛ من التوراة الحالية "كما هي"، ويتعامل مع نصوصها على أنها "مصادر"، رغم عدم معرفة شخصية كاتبها. وأين هذا من منهج علماء الحديث في التعامل مع الروايات، والرواة؛ بمنهج علمي، "واضح"، و"دقيق"، فصّلوا قواعده في ما عرف بعلم "مصطلح الحديث"؛ حفاظا على حديث النبي ﷺ؛ المصدر الثاني للتشريع. وربما نجد ما يقوله فَيفَر وغيره من علماء الأديان؛ غريبا على منهجنا، ولكن لا بد من عرض القضية من وجهة نظر أصحابها، في محاولة للوصول إلى أرضية مشتركة للحوار؛ حول ما يعتقدونه هم، حتى لا نُتّهم بأحادية الرؤية. ولكن مع تسليمنا بحقهم في عرض منهجهم "التحليلي"، في التعامل مع نصوص الكتاب المقدس، للوصول لأصل قضية عقائدية، مصيرية مثل "التوحيد"؛ إلا أنه يبقى للمسلم حق النقد، أو حق المقارنة، أو حتى حق عرض منهجه؛ المختلف جذريا، في التعامل مع مثل هذه القضايا.

(5) Ibid: p. 200-202.

• **تطور المعتقد اليهودي هو "تحول سياسي":**

يُرجع "فيفر" تطور المعتقد اليهودي إلى الأحوال السياسية لبني إسرائيل، فالقضية لم تكن فكرية بقدر ما هي احتياج مرحلي، فقد تطور يهوه من إله للحرب إلى حاكم للعالم. يقول "فيفر" إن يهوه يظهر في سيناء كإله قاس "إله حرب"، يُظهر قوته في الكوارث الطبيعية كثورة البراكين، أو العواصف، صوته الرعد وسهامه البرق. فهذا الإله المرعب هو الذي أمر موسى بالخروج مع بني إسرائيل من مصر، ثم أصبح يهوه إلها لهم. ثم قام بإنقاذهم مرة أخرى عند عبورهم للبحر الأحمر، وظنوا أنه لا وجود لبني إسرائيل إلا من خلال رعايته لهم. وحين عبروا إلى أرض كنعان قام يهوه باستبدال المقدس المحلي[1] *local numina*؛ وحل هو محل عدد من الآلهة التي تسمى "بعل" وهي آلهة الخصب، وأصبح هو من يعطي الهبة الزراعية، فأصبح بالتالي إله الخصب لبني إسرائيل. ويرى فَيفَر أن بني إسرائيل قاموا "بتهذيب" شخصيته، فهذا الإله الذي لا حد لغضبه، أصبح مدافعا عن الضعفاء، ومدافعا عن العدالة والأخلاق؛ فاكتسب الإله صفات جديدة، مع الإبقاء على صفاته القديمة[2].

وحسب رأي فيفر، بقي يهوه "واحدا من الآلهة العديدة" في كنعان، إلا أنه تفرد بكونه إلها لبني إسرائيل، يطلب العدل ولكنه لا يحقق تمام العدل بعد. هو حاكم كنعان، ولكنه في الوقت ذاته يتعامل مع الأشدوديين[3] ويتواجد في أدوم[4] وفي سوريا[5]. وهو في الوقت ذاته يهتم بشئون الأفراد[6]؛ ويرشدهم إلى أعلى القيم

---

(١) أشارت أرمسترونج إلى المقدس أو "المانا" بعد استقرار بني إسرائيل في كنعان، وإن كان تبنت رأيا مخالفا لفيفر، حيث قالت إن بني إسرائيل اتجهوا لعبادة "بعل" لأنه كان إلها للخصب، وهو ما كان "ينقص" يهوه. إلا أن الإشارة إلى "المانا" في هذا الموقف، تبدو مقحمة في رأيي، لذا أرجح أن فكرتها مقتبسة من فيفر.

(2) Ibid.

(٣) "فثقلت يد الرب على الأشدوديين وأخربهم و ضربهم بالبواسير في أشدود و تخومها" (صموئيل الأول:٥/ ٦).

(٤) "وأقام الرب خصما لسليمان هدد الأدومي كان من نسل الملك في أدوم" (الملوك الأول: ١١/ ١٤).

(٥) "فقال حزائيل ومن هو عبدك الكلب حتى يفعل هذا الأمر العظيم. فقال اليشع قد أراني الرب إياك ملكا على أرام" (الملوك الثاني: ٨/ ١٣).

(٦) "فقال داود لأبيجايل مبارك الرب اله إسرائيل الذي أرسلك هذا اليوم لاستقبالي" (صموئيل الأول: ٢٥/ ٣٢).

الأخلاقية والروحية[1].

وتمشيا مع نظرية التطور يقول "فيفر" إنه تأتي بعد ذلك مرحلة أنبياء الإصلاح، الذين بدءوا يتعاملون مع المفهوم الجديد ليهوه كإله بني إسرائيل من جهتين: أن الاهتمام الرئيسي ليهوه لم يكن تحقيق مصالحهم أو حتى بقاء الأمة، ولكن الدفاع عن العدل والتقوى، لذا فإن مجال عمله لم يعد يقتصر على أرض كنعان بل امتد لكل الأراضي المجاورة، حيثما يكون العدل والتقوى في خطر، وهي نفس الفكرة التي طرحتها أرمسترونج عن تحول يهوه بعد الخروج من مصر إلى إله أخلاقي[2]. ويقول الكاتب إن المرحلة التالية شهدت تحولا أوسع، حيث تحول "يهوه" إلى الإله الخالق للعالم والمتحكم فيه، وهي مرحلة أثارت دهشة العلماء، فحتى الآن لم يكن يهوه يتعدى نشاطه عالم البشر. فلم يتحدث أحد عنه من قبل على أنه خالق البشر. فما الذي أقحم يهوه في العالم المادي؟ وقد رد أول ذكر لقضية الخلق في سفر التكوين الإصحاح الثاني، ولكنه في رأي فَيفَر لا يعدو كونه مجرد إشارة للخلق[3]، حسب المصدر اليهووي الذي يبدأ من الإصحاح الثاني، (الفقرة ٤ ب) تبعا لرأي فلهوزن. أما أول ذكر حقيقي ليهوه كخالق للبشر؛ في رأيه، فلا نجده إلا في إشعياء الثاني[4].

٣. أول إشارة ليهوه على أنه "خالق العالم" في التوراة:

تبنى كل من أرمسترونج، وفَيفَر، الرأي القائل بأن أول وصف ليهوه على أنه "خالق السموات والأرض"؛ كان في سفر إشعياء الثاني. ولكن كيف يستقيم هذا الرأي، مع ما جاء في أول فقرة في سفر التكوين: "في البدء خلق الله السماوات

(1) Pfeiffer, R., The Dual Origin of Hebrew Monotheism, pp. 190-196.

(٢) قالت أرمسترونج إنه تبع خروج بني إسرائيل من مصر تغيير كبير في صفات يهْوه عندهم، فلم يبق على قسوته وجبروته، بل نجح بنو إسرائيل في تحويله، بصورة مذهلة، إلى أحد رموز التسامي والرحمة، فقد حوله حوله اليهود في تراثهم من إله وحشي إلى إله "أخلاقي". وما قالته أرمسترونج يقترب كثيرا مما قاله "فيفر" من قبل، حول تحول يهوه من إله يتصف بالقسوة إلى إله رحيم يأمر بني إسرائيل بنشر العدل والإحسان بين الأمم! انظر: المبحث الثاني من هذا الفصل: المطلب الأول.

(٣) مثل قوله: "هذه مبادئ السماوات والأرض حين خلقت. يوم عمل الرب الأله الأرض والسماوات" [التكوين: ٢/٤]؛ ولكنه لم يشر إلى الفقرة الأولى في التوراة: "في البدء خلق الله السموات والأرض" [التكوين: ١/١].

(4) Ibid.: pp. 196-198.

والأرض"[1]. كما جاء في نفس السفر: "بارك الله اليوم السابع و قدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله **خالقا**"[2]. ولكن بالنظر في النسخة الإنجليزية (نسخة الملك جيمس) نجد أنه لا يوجد ذكر لكلمة "خالق" في هذه الفقرة الأخيرة، بل تقول الترجمة:

"...and he <u>rested</u> on the seventh day from all his work **<u>which he had made</u>**."

أي: وفيه استراح (في اليوم السابع) من جميع عمله الذي عمله". وقد وردت كلمة "**خالق**"، في النسخة العربية للتوراة في عدة مواضع؛ منها: سفر أيوب: ٤/ ١٧ "أالإنسان أبر من الله؟ أم الرجل أطهر من **خالقه**؟"؛ سفر الجامعة: ١/١٢ "فاذكر **خالقك** في أيام شبابك". وانظر أيضا: المزامير: ٦/٩٥؛ الأمثال: ٣١/١٤؛ الأمثال: ٥/ ١٧. ولكن تعبير "**خالق الأرض**"، أو "**خالق السماوات**"، لم يرد إلا في سفر إشعياء الثاني: "أما عرفت أم لم تسمع ؟ إله الدهر الرب **خالق أطراف الأرض** لا يكل ولا يعيا"[3]؛ "هكذا يقول الله الرب، **خالق** السماوات وناشرها، باسط الأرض ونتائجها"[4]؛ كما ورد في إشعياء ٤٣/ ١٥: "**خالق إسرائيل**". وورد في سفر يهوديت (من الأسفار القانونية الثانية)؛ "يا إله السماوات **خالق** المياه ورب كل خليقة استجبني أنا المسكينة المتضرعة والمتوكلة على رحمتك"[5]. أما في الطبعة الإنجليزية للتوراة، مثل طبعة الملك جيمس (طبعت ١٦١١م)، فلم يرد بها كلمة "**خالق**"، إلا في ثلاثة مواضع؛ مقارنة بالطبعة العربية؛ وهي: سفر الجامعة: ١/١٢؛ إشعياء ٢٨/٤٠، وإشعياء ١٥/٤٣. أما في إشعياء ٥/٤٢؛ فتقول الطبعة الإنجليزية: "هكذا يقول الرب، **الذي خلق السماوات**، وبسطها.." (وليس **خالق السماوات** كما في الطبعة العربية):

"Thus saith God the LORD, **<u>he that created the heavens</u>**, and stretched them out."

---

(١) التكوين: ١/١.

(٢) التكوين: ٣/٢.

(٣) إشعياء: ٢٨/٤٠.

(٤) إشعياء: ٤٢/ ٥.

(٥) يهوديت: ٩/ ١٧.

فحسب النسخة الإنجليزية(١)، لم يرد وصف الله تعالى في التوراة بأنه "خالق السماوات والأرض" إلا في إشعياء الثاني، حيث ورد وصف يهوه بأنه "الإله الخالق"، للمرة الأولى في التوراة. لذا فحين صدَّر موسى بن ميمون كتابه "تثنية التوراة" بعبارة المبدأ الرئيسي لكل المبادئ الرئيسية، والركن الرئيسي لكل العلوم، هو إدراك وجود "المبدأ الأول" الذي أوجد كل موجود"(٢)؛ قيل إنه أول كتاب يهودي "قانوني" يبدأ بمثل هذه العبارة. والجديد في هذا كما جاء في موسوعة تاريخ اليهودية؛ إن الإقرار بقدرة الله على الخلق كانت بالفعل من المعتقدات الأساسية في اليهودية، ولكن الجديد كان هو وصف الإله بأنه "الخالق"، والتي عبر عنها ابن ميمون بصورة فلسفية حيث قال "المبدأ الأول"؛ بل واعتبر أنها من العقائد الملزمة لليهودي، وهو ما لم يحدث من قبل في تاريخ اليهودية(٣).

مراحل تطور العقيدة اليهودية بين "فيفر" وأرمسترونج:

نظرا للتشابه بين الكاتبين في بعض المسائل، فإنه ينبغي أن نقارن بينهما:

* يرى كل منهما خلو الأسفار الخمسة من أي إشارة للتوحيد.

* وأنه لا يوجد أثر للتوحيد المطلق؛ إي الإيمان بإله واحد، قبل سفر إشعياء الثاني.

* يرى كل منهما تحوُّل يهوه من إله حرب قبلي إلى إله أخلاقي بعد الخروج من مصر، وأشار كل منهما إلى تحوله لإله الخصب.

* يرى "فيفر" إن يهوه حل محل "المقدس المحلي" في كنعان، ولكنه كان "أحد" الآلهة الكنعانية رغم تفرده بكونه إله بني إسرائيل؛ في حين ترى أرمسترونج أن اليهود ارتدوا مرة أخرى للوثنية في كنعان، حتى مناظرة إيلياء مع كهنة بعل.

* أرجع فيفر التحول العقدي لليهود إلى "**الأحوال السياسية**" لبني إسرائيل، إلا أن أرمسترونج تفسر التحول بسبب "سيطرة الوثنية" على اليهود، وتفسر المرحلة تفسيرا ميثولوجيا.

---

(١) ربما توجد العبارة في نسخ أقدم من المتاحة الآن، وربما أنها أصابها التحريف.

(2) **Silver, D. J. & Martin B.**, *A History of Judaism: Vol. I: From Abraham to Maimonides:* New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1974, 1/405.

(3) Ibid., *Vol. I:* 1/405.

* يرى كل منهما أن أول ذكر فعلي ليهوه "كخالق للعالم" كان في إشعياء الثاني، ولم يعتبرا أن الفقرة الأولى في سفر التكوين: "في البدء خلق الله السموات والأرض"، تشير إلى يهوه كخالق للعالم.

* لا يوضح أي منهما إن كان يهوه "إله فعلي" لبني إسرائيل، أم أنه إله "مختلق" لبني إسرائيل؛ صنعه كتبة الأسفار.

الذي يبدو من مقارنة الرأيين، أن أرمسترونج تتفق مع رأي فيفر في كثير من التفاصيل، إلا أن بحثه أسبق من كتابها، حيث صدر عام ١٩٢٧م، ولكنها لم تشر إليه، أو إلى أي بحث آخر سابق على طرحها. كما أنها تستخدم منهج الميثولوجيا، لتفسر أحداث التوراة.

٤. هل الإله الشخصي يحرض على التعصب؟

تقول أرمسترونج إن النـزعات الأصولية المتطرفة، انتشرت عبر التاريخ بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، بسبب اتّباع "الإله الشخصي مثل "يهوه" في اليهودية، وهو ما يجعل كل فئة تظن أنهم وحدهم "شعب الله المختار"، وأن غيرهم لا يمتلكون المعتقد الصحيح. وهذا على عكس الديانات التي لا تؤمن بإله "غير شخصي" مثل الهندوس على سبيل المثال. والواقع أن دائرة المعارف البريطانية هي التي تبنت هذا التوجه من قبل؛ حيث تقول إن كثيرا من النقد وجِّه في الغرب لهذه الديانات التي تؤمن بإله واحد، شخصي. فأتباعها يحكمهم مفهوم الإله الواحد المتفرد؛ مما يؤدي بهم إلى "عدم التسامح" intolerance، ورفض كل نظم الاعتقاد الأخرى، حيث يُنظر إليها على أنها ديانات مزيفة. فأتباع "الحقيقة الواحدة"، كما يُطلق عليهم، دائما ما ينظرون إلى المعتقدات والفلسفات الأخرى، على أنها وثنية تقلل من قيمة المقدس. ويعتقد "أتباع الإله الواحد"؛ أن هذا الإله هو الخالق، الرب، المطلق، الوحيد والواحد..إلخ[1].

وقد ورد في المبحث التمهيدي، أن فكرة الخلاص التي تتبناها عدة أديان وفلسفات؛ ومنها المسيحية والبوذية؛ يرى كل منها أن الخلاص في النهاية، هو في اتباع معتقدها

---

(١) ذُكر هذا الرأي في دائرة المعارف البريطانية في طبعتها الخامسة عشرة، الصادرة ١٩٨٥. انظر:

The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed.: **Monotheism, 26/ 599.**

http://www.britannica.com/eb/article-38217/monotheism

هي. فالمسيحية لا ترى خلاص البشرية إلا من خلال المسيح عليه السلام، والبوذية ترى أن الخلاص يكون في النيرفانا[1]؛ فليس المسلم فقط هو الذي يعتقد أن النجاة في الآخرة هي في الإيمان بالله وحده. وعلى الرغم من ذلك فالقرآن الكريم يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]. ولا يمكننا أن ننسب السلوك المتطرف لبعض المسلمين إلى الإسلام؛ الذي يضمن حرية العقيدة والاختيار لكل إنسان، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[3]، وقال عز من قائل: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[4]. كما أن الأصولية لا تقتصر على أتباع الديانات الموحدة، فالهندوس والسيخ في الهند على سبيل المثال، يصدر منهم أحيانا سلوكا شديد التعصب ضد المسلمين. فعدم التسامح، أو التعصب، هو في النهاية "فكر"، وليس "معتقدًا"، أو هكذا هو على الأقل في الإسلام.

٥. تطور الديانة اليهودية:

- **تطور في العبادات:**

شهدت اليهودية تطورا كبيرا على مدى تاريخها الطويل، ليس فقط في العقائد، وخاصة في قضية التوحيد، بل أيضا في العبادات. فالصلاة في اليهودية، على سبيل المثال، ليست ركنا أصيلا، ولكنها تأتي كبديل لتقديم القرابين، وكان هذا بعد خراب الهيكل[5]. كما أكد على ذلك موسى بن ميمون "في سياق حديثه عن الصلاة، من موسى عليه السلام إلى عزرا، على أنه لا يوجد نص تلمودى يشير إلى أن هذه الصلاة، هي

---

(١) انظر المبحث التمهيدي.

(٢) البقرة: ٦٢.

(٣) الكافرون: ٦.

(٤) يونس: ٩٩.

(٥) لتفاصيل هذه القضية، راجع: سمية كمال محمد حسن: موقف الاستشراق الإسرائيلي من العبادات في الإسلام: رسالة ماجستير: جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإنسانية، قسم اللغة العبرية وآدابها، ١٤٢٢ هـ -٢٠٠١م، ص ٨٥؛ وانظر: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ص ١٤١-١٤٥؛ وراجع الصفحات ١٤١-١٦٢ من الكتاب لتفاصيل هذه الصلوات.

من العهد القديم"[1]. كما قام موسى بن ميمون بتغيير بعض عبادات اليهود حين قدم إلى مصر، حيث كان بالفسطاط كنيستين لطائفة الربانيين؛ الأولى ليهود الشام والأخرى ليهود العراق، إلى جانب كنيسة واحدة لليهود القرائين. وقد رأى موسى أن عادة اليهود العراقيين في إتمام قراءة التوراة في سنة أفضل من عادة يهود الشام في إتمام قراءتها في ثلاث سنوات[2]. ويبدو أن هذا من أثر ثقافته الإسلامية التي عايشها في الأندلس.

• **اليهودية الحديثة والمعاصرة[3]:**

يشير مصطلح "يهودية العصر الحديث" New Age Judaism، إلى تيار من الفكر اليهودي يتركز بشكل أساسي في أمريكا الشمالية، وهو تيار لا يتبع الفكر اليهودي الأرثوذكسي، ومن أبرز رواده الحاخام زلمان شالومي Zalman Shalomi. ويشبه هذا التيار فرقة الحسيديم اليهودية، ويميل إلى إدخال بعض الطقوس الصوفية، والتأملية، وحتى الموسيقى؛ سواء من داخل اليهودية أو من الأديان والثقافات الأخرى. وهذا

---

(١) موقف الاستشراق الإسرائيلي من العبادات في الإسلام: ص ٨٦. وقيل إن الصلوات الرئيسية في اليهودية، هي ثلاث صلوات: **الفجر**، وحسب ما قررته المشنا "منذ أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأزرق إلى ارتفاع عمود النهار؛ والصلاة الثانية هي صلاة نصف النهار أو **القيلولة**؛ والثالثة هي **صلاة المساء** ويسمونها **صلاة الغروب**، ووقتها هو ما يقابل صلاة العشاء عند المسلمين. السابق: ص ١٥١ -١٥٢.

(٢) ولفنسون: موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته: ص ١٧-١٨.

(٣) يندرج تحت هذا العنوان، حسب بعض المراجع الغربية المؤرخة لليهودية، ما يعرف بحركة "الإصلاحيون والمجددون" Reform Judaism، و"اليهودية الأرثوذكسية" Orthodox Judaism، و"اليهودية المحافظة" Conservative Judaism، و"يهودية العصر الحديث" New Age Judaism، انظر:

Jacob Neusner & Alan J. Avery-Peck: *The Blackwell Companion to Judaism:* 1st ed., Blackwell Publishers Ltd., 2000, p. 289. وانظر:

وتعد "اليهودية الأرثوذكسية" من أهم الحركات اليهودية في العصر الحديث، وتتمسك بأن التوراة وحي إلهي، وأن شريعتها أزلية ولا يمكن أن تتبدل؛ لأن هذه الشريعة هي تعبير عن إرادة الله. مرت هذه الحركة بثلاث مراحل تطور: أهمها هي المرحلة الأخيرة التي تأتي بعد نشأة الدولة العبرية عام ١٩٤٨، حيث أضيف لمدلولها السياسي، مدلولات اجتماعية ودينية، مما أدى لانقسامها إلى تيارين: الأرثوذكسية الحديثة أو "الصهيونية الدينية"، و اليهودية "الحريدية" Haredi، ويتمركز أتباعها في القدس وتل أبيب، وهم يرفضون إعادة النظر في الشرائع والتقاليد اليهودية، ويتمسكون بالمالاتجاه الأرثوذكسية بشكل تام، ويرون أن مصدرها إلهي. كما يرون أن الدولة العبرية (في ما يعرف بإسرائيل) لها مغزى ديني، إلى جانب الأرض ذاتها. انظر:

The Blackwell Companion to Judaism: p. 312

http://en.wikipedia.org/wiki/Modern_Orthodox_Judaism#Haredi_Judaism

التيار يصف نفسه بأنه حركة عالمية تعود أصولها إلى تراث النبوة اليهودية والتراث الصوفي. كما أنها تتبنى رؤى اجتماعية حديثة كالتيار النسوي، وحماية البيئة والدعوة للسلام[١]. وهذه الحركة شديدة الخطورة، لأنها تريد أن توحي باندماج اليهودية مع الثقافات الأخرى من خلال الممارسات الصوفية والتأمل والموسيقي، وهم يحاولون الإيحاء بأن كل الديانات تتشابه في هذه الشعائر[٢].

أما "الحركات الإصلاحية" اليهودية Reform Judaism، فقد بدأت في الظهور منذ نهاية القرن الثامن عشر، وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين في أوربا والولايات المتحدة الأمريكية. وهذه الحركات تتبنى فكرة أن الديانة اليهودية، بل وكل الموروثات اليهودية، يجب أن يتم تحديثها لتعكس قيم الثقافات المعاصرة. ومن المبادئ التي تتبناها هذه الحركات أنه يجب تفسير الشريعة اليهودية بصورة جديدة، بحيث تصبح مجموعة من التوجيهات العامة، بدلا من كونها قائمة من القيود الصارمة والتي يجب أن يتبعها كل يهودي[٣].

من الحركات اليهودية التي حاولت إدخال العديد من التعديلات على موروثات اليهود، بغرض إدماج اليهود في المجتمعات المعاصرة، حركة "الإصلاحيون". أو "المجددون" التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر على يد موسى مندلسون (بن مناحم)، كرد فعل لقرون طويلة من التزمت والعزلة. وكانت لمندلسون آراء "راديكالية" في طبيعتها بالنسبة لأصول الديانة اليهودية. فقد كان يعتقد أن اليهود يجب أن يندمجوا في الثقافة الغربية، وأن يخرجوا من قوقعة العنصرية وألا ينفصلوا عن غيرهم من الأمميين أو غير اليهود. كما أنهم ينكرون أن التوراة كانت حقيقة "موحى بها"، وينظرون إلى الشرائع اليهودية المرتبطة بالغذاء والطهارة والملبس على أنها قد عفا عليها

---

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/New_Age_Judaism

(٢) وقد بدا هذا واضحا في الفيلم التسجيلي: "ثلاث عقائد: إله واحد": الإسلام، والمسيحية، واليهودية *Three Faiths One God, Islam Christianity, Judaism*، والذي يظهر فيه مسيحيون يقفون خلف إمام مسلم يقلدون صلاته، ويحاولون الاندماج في هذا الأثر الروحي الجميل كما يقولون، وإن كانوا لا يفهمون ما يقـــول، وذلـــك ليؤكدوا أن معنى الدين واحد عند الجميع. انظر: Ibid.

(3) http://en.wikipedia.org/wiki/Reform_Judaism

الزمن[1]. تؤمن هذه الحركة أيضا بفكرة المواطنة وأن المساواة في الحقوق المدنية بين اليهود وغيرهم، ممكنة، إذا اعتبر اليهود أنفسهم مواطنين في الدول التي يقيمون بها[2].

ويبدو أن أرمسترونج تتبنى بعض أفكار هذه الجماعات "الإصلاحية" اليهودية؛ مثل فكرة تشابه الأديان، والتخلص من القيود الصارمة للدين؛ وتشجيع الاندماج مع الثقافات الأخرى من خلال الصوفية والتأمل والموسيقى.

ملامح النظرية التطورية في مرحلة الديانة اليهودية في فكر أرمسترونج:

اتبعت أرمسترونج فكرة التطور العقدي، في عرضها للمراحل التي مرت بها الديانة اليهودية. أهم آلياتها في عرض تلك المرحلة ما يلي:

- الاعتماد على الدراسات "الميثولوجية" وتفاصيل الأساطير البابلية "بصفة خاصة"، والتي يوجد لها مثيل في التوراة، لربط مرحلة الديانة اليهودية، بمرحلة الأساطير وعبادة الآلهة، كما في قضية "تجلي الآلهة للبشر"، و "أسطورة الخلق"، و"بيت إيل".
- الاعتماد على "التفسير الرمزي" لتبرير إصرار بني إسرائيل على عبادة الأوثان.
- الاعتماد على منهج تاريخي في دراسة معتقدات الشعوب، يتبنى فكرة "التطور"، في محاولة لتبرير "طول الفترة الزمنية" التي استغرقها بنو إسرائيل للتحول من الوثنية إلى التوحيد.
- الاعتماد على الدراسات اللاهوتية "للتوراة" لبيان اختلاف صفات الإلهين "إلوهيم" و"يهوه".
- الاعتماد على القراءة "الحداثية" لنصوص التاريخ، من حيث إعادة "تركيب الأحداث" حسب رؤيتها للنص، مع الحرص على إيجاد رابطة بينها وبين الأساطير.

خلاصة الفصل:

* عرضت أرمسترونج لتاريخ "التوحيد اليهودي" بداية من إبراهيم عليه السلام، وزعمت أن ديانة الأسلاف "إبراهيم وإسحاق ويعقوب" عليهم السلام، كانت وثنية استدلالا

---

(1) *Mankind: Search for God*: p. 230.

(٢) الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ص ٢٦٥-٢٦٩.

ببعض نصوص التوراة، وربطها بالأحداث والمعتقدات الأسطورية في ذلك الوقت.

* تحدثت أرمسترونج عن مراحل "التوحيد" التي مر بها بنو إسرائيل عبر تاريخهم، وحاولت أن تجد لهم الأعذار في الإصرار على عبادة الأوثان، وذلك من الواقع التاريخي الذي عايشوه.

* لم تشر أرمسترونج إلى الدراسات الأخرى حول نفس القضية، سواء المؤيدة أو المخالفة لوجهة نظرها، والتي اتَّبعت منهجا مختلفا للوصول إلى نفس النتيجة.

* ترى الكاتبة، وغيرها من علماء الأديان في الغرب أن "التوحيد الخالص"، في التوراة، لم يرِد بوضوح إلا في سفر إشعياء الثاني (الإصحاحات: ٤٠-٥٥)؛ الذي وُصف فيه يهوه لأول مرة بأنه "خالق السماوات والأرض"، وأمر بني إسرائيل بعبادته وحده ونبذ الآلهة الأخرى.

* يبدو واضحا أن فكر أرمسترونج حول "تشابه الأديان" مقتبس من فكر الحركات الإصلاحية اليهودية.

* * *

الفصل الرابع
مرحلة الثالوث وتجسيد الإله:
نشأة الديانة المسيحية ومراحل تطورها- في رؤية أرمسترونج

المبحث الأول:

نشأة الجدل حول طبيعة المسيح عليه السلام

المبحث الثاني:

اختلاف التأويلات حول ألوهية المسيح عليه السلام

المبحث الثالث:

حسم قضية الثالوث في المجامع الكنسية

مدخـــل:

تنتقل أرمسترونج بعد ذلك إلى المرحلة التالية في تاريخ "الألوهية"، حسب رؤيتها، وهي مرحلة الديانة المسيحية ومراحل تطورهـــا وصـــولا إلى مرحلـــة الاعتقـــاد في "الثالوث"؛ وهي المرحلة التي استقرت عليها أغلب الكنائس المسيحية في القرن الرابـــع الميلادي. تناقش الكاتبة في هذه المرحلة القضايا الرئيسة؛ والتي لا تزال موضع خلاف بين الطوائف المسيحية إلى الآن، مثل الجدل حول طبيعة المسيح، ودعوة بولس لغـــير اليهود (الوثنيين) للمسيحية؛ حيث خالف بذلك دعوة المسيح كما فهمها الحواريون؛ والتي كانت في أصلها موجهة لبني إسرائيل. كما تناقش قضية الثالوث، وكيفية دخوله إلى معتقدات المسيحيين الأوائل، وقضية الصَّلب والتكفير [عن الخطيئـــة الأولى]. وفي الواقع يصعب الفصل بين هذه القضايا؛ فكثير من الجدل الذي دار حول طبيعة المسيح عليه السلام يرتبط ارتباطا وثيقا بالثالوث، والروح القدس. كما يرتبط هذا الجدل بالاعتقاد فيما إذا كان المسيح إلها، أو في مرتبة أقل من الإله، أو كان مع الإله منـــذ الأزل.إلخ. كما يرتبط هذا الجدل بقضية الصلب، والتساؤل الذي دار حول إمكانية أن يُـــصلب الإله، إلى غير ذلك من القضايا التي لا يمكن في الواقع الفصل بينها.

وعلى الرغم من أن أرمسترونج أفردت لقضية الثالوث مباحث منفصلة في مؤلفاقما، فإنها في الواقع خلطت بين قضية تأليه المسيح ومراحل تطورها، مع قـــضية الثـــالوث بصورة يصعب معها تقسيم هذه القضايا إلى مراحل منفصلة، وهذا يعبر في حقيقته عن تداخل هذه المعتقدات وتأثُّر كل منها بالآخر. فقد تداخلت هذه القضايا وتـــشابكت على مر العصور وصولا إلى المرحلة التي حسمت فيها المجامع الكنسية، الجدل الـــدائر حول هذه القضايا؛ وذلك بفرض العقائد النـــصرانية كألوهيـــة المـــسيح، والفـــداء، والكفارة..إلخ. وقد حاولت في هذا الفصل تقسيمها إلى مراحل بغرض تيسير تتبعهـــا، والوقوف على كيفية تغير الاعتقاد في المسيح عليه السلام وتطوره عبر العصور، تبعا للمفاهيم الفلسفية المختلفة التي اختلطت بالفكر المسيحي؛ وإن كانت في واقعها، لا تعبر عـــن مراحل حقيقة منفصلة لها تميزها الواضح عن المرحلة التي تليها.

المبحث الأول
نشأة الجدل حول طبيعة المسيح عليه السلام

١. نشأة المسيح عليه السلام:

تقر أرمسترونج بأننا لا نعرف إلا النذر اليسير عن حياة يسوع عليه السلام، فلم يقم بعرض سرد مفصل عن حياته إلا القديس مرقس[١] في إنجيله، الذي دوَّنه في حوالي ٧٠ م، أي بعد انقضاء حوالي ٤٠ سنة على وفاة (رفع) المسيح عليه السلام. ولكن ما يثير الاهتمام، هو قولها إنه في هذا الوقت كانت الحقائق التاريخية قد اختلطت بالأساطير، فكان ما وصلنا عن المسيح عليه السلام هو "**رواية القديس مرقس**"، وما استشعره وعايشه "هو" في شخص المسيح وليس صورة حقيقية لسيرة حياته[٢]. وهذا الإنجيل يصوِّر يسوع على أنه بشر عادي له أسرة وإخوة وأخوات: "فجاءت حينئذ **إخوته وأمه** ووقفوا خارجا وأرسلوا إليه يدعونه"[٣].

٢. اعتقاد اليهود في المسيح عليه السلام:

تقول الكاتبة إنه حين جاء يسوع عليه السلام "اعتقد كثير من اليهود في فلسطين أنه المسيح المنتظر *Messiah*، واستقبلوه على أنه من **نسل داود** عليه السلام، ولكن ما لبث الرومان أن قتلوه، كما هو معروف، على الصليب. ولكن لم يصدق حواريوه أن إيمانهم بهذا المسيح المنتظر كان في غير موضعه، ومن هنا بدأت الشائعات تنتشر حول قيامته من عالم الموتى، وقال البعض إنه عُثر على قبره فارغًا، ثلاثة أيام بعد صلبه[٤].

كان حواريو المسيح يعتقدون أنه سيعود قريبا ليقيم مملكة الرب[٥] *Messianic*

---

(١) شخصية القديس مرقس غير معروفة على وجه التحديد .

(2) Armstrong, Karen, *A History of God*, p.79.

(٣) إنجيل مرقس: ٣/ ٣١. وانظر أيضا إنجيل مرقس ٣/ ٣٢-٣٥ و ٦/ ٢-٣.

(4) *A History of God*, p.79.

(٥) مملكة الرب *Messianic Kingdom of God* هي مملكة عدن التي وعدها الرب لشعبه المختار كما يقول اليهود، فهي مملكة الرب على الأرض وعدها الله لكل البشرية -ولكن اليهود لهم الأولوية - وكانوا يعتقدون أن المسيح المنتظر سيقيمها في نزوله الثاني. انظر:
http://www.parvulis.com/Documents/3-main-en-05.htm

Kingdom المنتظرة، وقال بهذا الاعتقاد أيضا بعض أحبار اليهود مثل غمالائيل[1] Gamaliel. ولكن اليهود –حسب تحليل أرمسترونج- لم يتوقعوا أن يكون المسيح إلها، فقد استقروا على التوحيد، كما ذَكَرت، في عرضها لمراحل تطور اليهودية، لذا فإنهم عند موت يسوع في ٣٠ م.، كانوا ينظرون للمسيح المنتظر على أنه لا يعدو كونه بشرا مميزا وليس إلها بأي حال. "اقترح بعض الأحبار أن اسمه وصفته كانا معروفين عند الله منذ الأزل. لذا يمكن أن يقال إنه كان "مع الله" منذ البداية، بنفس الصورة الرمزية التي يُنظر بها للحكمة الإلهية[٢] Divine wisdom، والتي ذُكرت في سفري "الأمثال"، و"إكليزيا ستيكَس"[٣] Ecclesiasticus. ولكن بعد وفاته، قرر أتباعه أنه كان إلها أو مقدسا، وإن كان هذا الأمر لم يُحسم حتى القرن الرابع الميلادي، حين أقرت المجامع الكنسية أن عيسى (عليه السلام) كان إلها في جسد إنسان[٤].

٣. بداية القول بتأليه المسيح عليه السلام:

هل قال المسيح عليه السلام إنه إله؟ تقول أرمسترونج إن "يسوع لم يدَّعِ أبدا أنه إله، ولكنه عند تعميده سمع صوتا يهتف من السماء أنه ابن الله، إلا أن ذلك الهاتف ربما كان مجرد تأكيد على أنه المسيح المنتظر...كما أن المسيح اعتاد على تسمية نفسه ابن الإنسان *"the son of man"* ...ويبدو أن العبارة الآرامية الأصلية *bar nasha* كانت تؤكد ضعف وفناء الحالة البشرية التي كان عليها ... وأن يسوع أراد بهذه العبارة أن يؤكد على أنه كائن بشري ضعيف، وأنه سيُعذب ويموت يوما ما"[٥]. وتعتقد

---

(١) غمالائيل هو مُعَلِّم الحواري بولس ، وهو حفيد الجد الأكبر هليل Hillel. مات قبل تدمير المعبد الثاني في القدس، ويصفه لوقا باحترام كبير في أعمال الرسل: "فقام في المجمع رجل فريسي اسمه غمالائيل معلم للناموس مكرم عند جميع الشعب.." أعمال الرسل: ٥/ ٣٤-٤٠. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Gamaliel

(٢) "كل حكمة فهي من الرب ولا تزال معه إلى الأبد" سفر يشوع بن سيراخ (إكليزيا ستيكس): ١/١.

(٣) هذا السفر كتبه بالعبرية يهودي كان يعيش في مصر، وترجمه لليونانية حفيده "يشوع بن سيراخ". سمي هذا الاسم (الذي يعني "كتاب الكنيسة" في اليونانية) لأنه كان يُقرأ كثيرا في الكنائس، ويطلق عليه الآن "سفر "سيراخ" وهو يعد من الأسفار القانونية الثانية عند الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية، في حين لا تعترف به الكنيسة البروتستانتية. انظر: رحمت الله الهندي، إظهار الحق: ص ١٠٧؛ وانظر:

http://nostalgia.wikipedia.org/wiki/Ecclesiasticus

(4) Armstrong, Karen, *A History of God*, pp.80-81.

(5) Ibid., pp. 81- 82.

أرمسترونج أن الناس حين رأوا يسوع وهو يشفي المرضى ويغفر الذنوب، أضفوا عليه **صفات الألوهية**، لأنهم كانوا يعلمون أن هذه الصفات ترتبط في الأصل بقدرات الإله. وقد أخبرت الأناجيل عن أن الله قد أسبغ على يسوع عليه السلام **"قدرات"** إلهية *dynameis* مكنته من القيام بهذه الأعمال[١].

إحدى الروايات التي ساهمت في إضفاء صفات الألوهية على عيسى عليه السلام؛ هي تلك الرواية التي وردت في إنجيل متى، حيث رأى ثلاثة من الحواريين بأعينهم، كيفية تحوُّل هيئته من الصورة البشرية إلى صورة أخرى. وذكر إنجيل متى أن يسوع قد اصطحب معه ثلاثة من حوارييه (بطرس ويعقوب ويوحنا) أعلى جبل طبور[٢] "Tabor" في الجليل "*وتغيرت هيئته* قدامهم وأضاء وجهه كالشمس وصارت ثيابه بيضاء كالنور"[٣]، وفجأة ظهر موسى وإيليا إلى جواره، وهما في هذا الموقف يمثلان الشريعة والأنبياء على التوالي، وتحدث ثلاثتهم معا: "وفيما هو يتكلم إذا سحابة نيرة ظللتهم وصوت من السحابة قائلا *هذا هو ابني الحبيب* الذي به سررت، له اسمعوا..."[٤].

ولكن "حين تأمل المسيحيون اليونانيون هذه الرؤيا بعد عدة قرون، كان رأيهم أن "قدرات" الله أشرقت من خلال بشرية يسوع "حين تغيرت هيئته" كما أشاروا أيضا إلى أن يسوع لم يدَّعِ أبدا أن هذه القدرات "*dynameis*"[٥] الإلهية كانت تقتصر عليه وحده، فقد وعد يسوع حوارييه أنهم إذا آمنوا بحق، فسيتمتعون هم أيضا بهذه القدرات". وتقدم أرمسترونج تفسيرها لكلمة "الإيمان" التي كان يقصدها يسوع في

---

(1) Ibid., p.82.

(٢) تحدث ميرسيا إيلياد عن أسطورة الجبل المقدس في الأساطير البشرية، والأديان السماوية على حد سواء. وقد أشار فيها إلى جبل طبور الذي ورد في إنجيل متى، وجبل جورزيم في فلسطين، و"الكعبة" المشرفة في مكة المكرمة؛ وقال إن الذي يجمع بينها، ويضفي عليها قداستها هو أنها تعد أعلى بقعة في العالم عند من يعتقدون في قداستها. انظر: "أسطورة الجبل المقدس"، الفصل الثاني: المبحث الثالث.

(٣) "و بعد ستة أيام اخذ يسوع بطرس و يعقوب و يوحنا أخاه و صعد بهم إلى جبل عال منفردين. و تغيرت هيئته قدامهم و أضاء وجهه كالشمس وصارت ثيابه بيضاء كالنور" [إنجيل متى: ١٧/ ١-٢].

(٤) إنجيل متى: ١٧/ ٣-٧. وانظر: *A History of God*, p. 82.

(٥) هي كلمة إغريقية تعني **قدرات الإله**، وقد استخدمها اليونانيون للإشارة إلى **أفعال الإله** في العالم، والتي سيُنظَر لها على أنها تتميز وتختلف تماما عن الذات الإلهية والتي يستحيل فهم كنهها. انظر: Ibid, p. 402.

هذا السياق، فتقول: "بالطبع لم يكن يسوع يقصد بالإيمان "*الاعتقاد في اللاهوت الصحيح*" أي المعتقد الصحيح في الرب، ولكنه كان يقصد الاستسلام والخضوع الداخلي[1] والانفتاح على الإله، فإذا فعلوا ذلك أمكنهم أن يفعلوا كل شيء فعله يسوع ... بل سيمكنهم أن يلقوا جبلا في البحر"[2]. ولكنها ترى أنه بعد وفاة المسيح لم يتخل الحواريون عن اعتقادهم أن يسوع كان يمثل صورة الإله، بل وبدأوا يصلُّون له في مرحلة مبكرة جدا[3].

امتد هذا المفهوم لتأليه المسيح إلى المسيحيين الجدد من غير اليهود، أي من الوثنيين. تقول أرمسترونج إنهم لم يفرقوا بين الاثنين؛ أي بين قدرة الله والجوهر الإلهي الغامض، بل إنهم لم يستوعبوا هذه التفرقة، لذا فقد اعتقدوا هم أيضا في قدسية المسيح فيما بعد. وفي شيء من التناقض، وطبقا لرؤيتها، تقول إن هذا الاعتقاد في تجسد الإله في يسوع كان صادما لليهود وللمسلمين من بعدهم، الذين رأوا في هذا الاعتقاد نوعا من التجديف، فهو "معتقد يصعب فهمه" كما أن المسيحيين فسروه بطريقة تفتقر إلى الوضوح. ولكن الكاتبة على الرغم من ذلك، تلجأ مرة أخرى للتعميم فتقول إن هذه القضية، أي تجسد الآلهة في البشر، كانت أحد المفاهيم الرئيسية في تاريخ الأديان[4]، بل وتلحق هذا المعتقد باليهودية والإسلام على حد سواء، فتقول: "وسنرى أن اليهود

---

(١) قارن ما قالته أرمسترونج عن أن معنى "**الإيمان**" عند إبراهيم عليه السلام، لم يكن يعني "**الاعتقاد**"، بل كان يشير إلى "**ثقته بالرب**". انظر: الفصل الثالث: المبحث الثاني. ومن غير الواضح سبب قول أرمسترونج، إن "**الإيمان**" الذي كان يقصده المسيح هو "**الاستسلام**"، رغم أن هذا المعنى مرتبط بمعنى "**الإسلام**". ولكننا نتفق معها في أن المسيح عليه السلام لم يكن يقصد بالفعل الاعتقاد في أي لاهوت معين، لأن هذا الوقت المبكر لم يشهد ما يمكن أن يطلق عليه لاهوت مسيحي.

(2) Ibid., pp. 82-83.

انظر على سبيل المثال: متى: ١٧/ ٢٠ "فقال لهم يسوع لعدم إيمانكم فالحق أقول لكم لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ..."؛ وإنجيل مرقس ١١/ ٢٢-٢٣ "...لأني الحق أقول لكم إن من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح ولا يشك في قلبه بل يؤمن أن ما يقوله يكون فمهما قال يكون له".

(3) *A History of God:* p. 83.

(٤) تربط أرمسترونج هنا بين الأساطير التي كانت تقول "بتجسد الآلهة في البشر"، وبين معتقدات بعض الأديان اللاحقة، مثل اليهودية والمسيحية. وقد تحدثت أرمسترونج عن "تجلي" إلوهيم لأنبياء بني إسرائيل إبراهيم ويعقوب عليهما السلام. انظر الفصل الثالث: المبحث الأول: المطلب الثالث.

والمسلمين قد تبنوا لاهوتا مشابهًا لهذا خاصا بهم"[1].

٤. قول بولس في المسيح عليه السلام:

أما عن بولس، فتقول أرمسترونج إنه لم يطلق أبدا على يسوع لفظ "الله"، بل أطلق عليه لقب "ابن الله"، ولكن حسب المفهوم اليهودي، والذي توضحه بقولها: "بالقطع لم يعتقد بولس أن يسوع كان تجسيدا لله ذاته، بل كان يمتلك قدرات وروح الله اللتين كانتا تمثلان تجليا لقدرة الإله على الأرض، ولا علاقة لها بالذات الإلهية المقدسة التي لا سبيل إلى معرفتها"[2]. تضيف أرمسترونج أن بولس قال إن "يسوع" هو المسيح المنتظر Messiah، وكانت كلمة ***Christ*** (المسيح) ترجمة لكلمة ***Massiach*** العبرية وتعني "الشخص الممسوح بالزيت"[3].

وقد تكلم بولس عن يسوع على أنه أكثر من كونه مجرد بشر عادي، إلا أنه كيهودي لم يعتقد في تجسد الإله في شخص المسيح، "بل كان دائما ما يستخدم عبارة "*في المسيح*" لوصف تجربته مع يسوع، فالمسيحيون يعيشون "في المسيح" وقد تم تعميدهم على موته"[4]. ولكن أرمسترونج تؤكد أن بولس لم يناقش هذه القضية على أنها حقيقة يمكن إثباتها منطقيا، لأنه كما تقول "كان يتبنى نظرية رافضة للعقلانية الإغريقية التي وصفها بأنها جهالة"[5]. فبولس كان يميل إلى وصف تجربته مع المسيح بأنها "*تجربة ذاتية* صوفية" وكان يصف يسوع بأنه كالأجواء التي نعيش بداخلها، "لأننا به نحيا ونتحرك ونوجد.."[6]، وبهذا فقد كان بولس يتحدث عن يسوع بطريقة تماثل

---

(1) Ibid., p. 83.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 86.

(4) Ibid.

كان بولس يقول على سبيل المثال: "هكذا نحن الكثيرين جسدٌ واحد في المسيح وأعضاءٌ بعضا لبعض كل واحد للآخر" رسالة بولس إلى أهل رومية: ١٢/ ٥.، وانظر: رسالة بولس الثانية إلى هل كورنثوس: ٢/ ١٧ و٥/ ١٧.

(5) *A History of God:* p. 86.

مما قاله بولس حول هذه القضية: "لأن اليهود يسألون آية واليونانيين يطلبون حكمة. ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوبا لليهود عثرة ولليونانيين جهالة...." رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: ١/ ٢٢- ٢٥.

(٦) أعمال الرسل: ١٧/ ٢٨. روى هذه العبارة كاتب أعمال الرسل على لسان القديس بولس.

حديث بعض معاصريه عن أحد الآلهة[1].

تعقيـــب:

خلاصة الاعتقاد في المسيح ﷺ بعد موته وقيامته:

١. كان المسيح مع الله:

يبدو من عرض أرمسترونج لهذه القضية التي حدثت في القرن الأول المـــيلادي، أن هذا الجدل والاختلاف حول طبيعة المسيح ﷺ ظهر منذ البداية، حيث قال بعـــض أحبار اليهود مثل غمالائيل، إنه المسيح المنتظر الذي سيقيم مملكة الرب، ولكنه لـــيس إلها بأي حال. فأرمسترونج تصر على أن اليهود كانوا قد استقروا على التوحيد، لـــذا كانوا ينظرون إلى المسيح على أنه بشر مميَّز. اقترح أيضا بعض الأحبار أن اسمه وصفته كانا معروفين منذ الأزل، فقالوا إنه كان ***"مع الله"*** منذ البداية مثل **"الحكمة الإلهيـــة"**. أما أتباعه من الحواريين، فرأوا أنه كان دائما يؤكد أنه بشر ضعيف وأنه ابن الإنسان.

على الرغم من ذلك، فقد أضفى الناس على المسيح ﷺ صفة الألوهية، لأن أفعاله كشفاء المرضى وإحياء الموتى، كانت ترتبط في أذهانهم بقدرات الإله، وأكد تصورهم هذا رواية إنجيل متى، حين اصطحب يسوع ثلاثة من حوارييه فوق جبـــل *"طبـــور"* وتغيرت هيئته ثم سمع هذا الهاتف الذي قال "هذا هو ابني الحبيب". وعلى الرغم مـــن التأويل اللاحق لهذه الرواية، القائل بأن تغير هيئته كان بسبب قدرات الله التي أشرقت من خلال بشريته، وأن هذه القدرات سيمتلكها كل من يؤمن بحق، ولكن حوارييه لم يتخلوا عن الاعتقاد بأن يسوع كان يمثل صورة الإله، كما تقول الكاتبة. فالأقوال هنا تنحصر في القول بأنه كان ﷺ "مع الله" منذ البداية، مثل الحكمة الإلهية؛ أو أن الناس هم الذين أضفوا عليه صفة الألوهية.

٢. قول بولس "في المسيح":

أما بولس فتقول أرمسترونج بصورة جازمة إنه لم يعتقد في أن يسوع كان تجسيدا لله ذاته، إلا أنه قال إنه "**ابن الله**"[2] -حسب المفهوم اليهودي- كما تقول. قال بولس

---

(١) و لم توضح أرمسترونج مقصودها من حديث بولس المشابه لحديث معاصريه عن الآلهة.

A History of God, p. 87.

(٢) قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠].

إن يسوع كان يمتلك قدرات وروح الله، فكان بذلك يمثل تجليا لقدرة الإلـــه علـــى الأرض، ولا علاقة له بالذات الإلهية. تستدل أرمسترونج على ذلك بأنه كيهـــودي لا يمكن أن يقصد تجسد الإله في المسيح، بل استخدم عبارة "في المسيح"، وإن كانت هذه العبارة ذاتها في حاجة إلى توضيح، فما الذي يعنيه قوله "هكذا نحن الكـــثيرين جـــسدٌ واحد في المسيح وأعضاءٌ بعضا لبعض كل واحد للآخـــر"(1)؟ وتقطـــع أرمـــسترونج الطريق على أي جدل منطقي لهذه القضية بقولها، إن بولس لم يناقش هذه القضية على أنها حقيقة يمكن إثباتها منطقيا، فقد كان يتبنى نظرية رافضة للعقلانية الإغريقية، وكان يميل إلى وصف تجربته مع المسيح بأنها *تجربة ذاتية صوفية*".

- **تفسير بعض علماء اللاهوت لعبارة "في المسيح":**

قال بعض اللاهوتيين إن المقصود بعبارة "في المسيح"(2)، هو أنه كمـــا أن الجـــسد الواحد للإنسان، يتكون من عدة أعضاء؛ وكل منها له وظيفته "المختلفـــة"، الـــتي لا يستغني عنها بقية الأعضاء، فإننا كلنا كذلك "جسد واحد في المسيح" رغم أننا أعضاء كُثُر. فكل عضو يحتاج للآخرين لأن لكل منا وظيفته المختلفة في الحياة؛ فلا يـــستغني أحد عن الآخر. الخلاصة أن هذا التنوع بين من يؤمنون بيسوع، هو في النهاية "واحد" لمساهمة كل فرد في عمل الكل، أي عمل المجتمع. والمقصود بهذا المجتمع المشار إليه، هو "يسوع المسيح". ويقر الشارح بأن "شرح هذه القضية ليس بالعمل اليسير"، فالمقصد في النهاية، أن الإنسان يعيش في المسيح، ويتصل به، كما يتصل كل عضو في الجـــسم بالرأس. ولأن كل واحد يتصل بالمسيح، فكل منا يتصل بالآخرين عن طريقه(3).

وما قاله الشُّراح حول عبارة بولس، يحتمل أن يفَسَّر تفسيرا معنويا؛ بمعنى أن كـــل

---

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية: ١٢/ ٥.

(٢) رومية: ١٢/ ٥.

(3) Buttrick, G. A. (commentary editor and others): *The Interpreter's Bible*, New York: Abingdon-Cokesbury Press, Pierce and Washabaugh, 1954, vol.9/ 584- 585. (The Epistle to the Romans).

وقد عبر رسول الله ﷺ عن ذلك المعنى، في بلاغته المعهودة بقوله: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعـــاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكي عضو تداعي له سائر جسده بالسهر". رواه البخاري في كتاب "الأدب": باب "رحمـــة الناس والبهائم": فتح الباري: حديث رقم: ٦٠١١، ١٠/ ٤٥٢.

إنسان يتصل بالمسيح روحيا من خلال اتباع تعاليمه. ولكن الشارح قال إنه يصعب تفسير المقصود بهذا المعنى، فلا بد أن المقصود ليس مجرد التشبيه المجازي، بل هو معنى آخر. يقول القمص تادرس يعقوب ملطي حول معنى هذه الفقرة: "يبرز الرسول جمال الكنيسة في وحدتها وتكامل أعضائها معًا بكونهم جسدا واحدا متنوع المواهب... هذا المفهوم هو علاج لكل نفس متشامخة على إخوتها". فالشارح يريد أن يقول إن مقصد الرسول من هذه العبارة هو أن يكسر روح المتكبر، لأن المسيحيين أعضاء بعضهم لبعض، وأنهم جسد واحد؛ كما أن العطية هي من الله فلا يجب أن يستكبر أحد على أحد[1]. فيمكننا أن نأخذ المعنى المقصود، حسب قول القمص تادرس، على أن "الكنيسة" هي كيان اعتباري، يجمع من يؤمن بالمسيح في كيان واحد. ومن هنا يمكننا أن نتفق مع أرمسترونج على أن بولس لم يقصد "تجسد الإله في المسيح" بهذه العبارة؛ حسب هذا الرأي.

ولكن يبقى قول أرمسترونج "إن بولس لم يناقش هذه القضية على أنها حقيقة يمكن إثباتها منطقيا"، وقول الشراح أيضا "إن شرح هذه القضية ليس بالعمل اليسير"، مما يوحي بأن هناك معنى آخر لهذه العبارة. وقد جاء في تفسير آخر لنفس العبارة: "كلنا أعضاء في جسد المسيح الواحد، كل عضو يتكامل مع الآخر والجسد في احتياج لكل أعضائه.. علينا كلنا أن نخدم في تواضع، فإذا كانت كل عطية هي من الله فلماذا الكبرياء"[2]. كما أن المسيحيين يعتقدون أنهم في طقس التناول في الكنيسة، يتحدون مع جسد المسيح، بتناول الخبز والنبيذ، بدليل قول بولس نفسه "كأس البركة التي نباركها أليست هي شركة دم المسيح. الخبز الذي نكسره أليس هو شركة جسد المسيح[3]"، لذا فقد تحتمل العبارة تفسير غير هذا التفسير.

خلاصة ما قالته أرمسترونج هو أن الناس اختلفوا ما بين قائل إن يسوع عليه السلام كان

---

(1) http://popekirillos.net/ar/bible/tafseer/romya12.htm. شرح رومية: ١٢/ ٥

(٢) جاء هذا في تفسير القس أنطونيوس فكري. انظر:

http://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Holy-Bible-Tafsir-02-New-Testament/Father-Antonious-Fekry/06-Resalet-Romya/Tafseer-Resalat-Romia__01-Chapter-12.html

(٣) رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس: ١٠/ ١٦.

يمثل قدرة الله، وقائل إنه كان تجسيدا للإله، أما بولس فقال إن المسيحيين يعيشون "في المسيح"؛ سواء أكان المقصود بهذا اتحاد معنوي أم مادي كما وضحنا. ويُفهم مما قالته أيضا، أن السبب في هذا الاختلاف يعود لتصورات سابقة حول طبيعة الإله، أو ما يعرف بتأثر المسيحيين الجدد بالأساطير اليونانية القديمة، والذي قد يكون سببا منطقيا لهذا التصور. أما عن رأي الحواريين، فمن الصعب بناء تصور حول رأيهم، لأنه لا يوجد مصدر مكتوب أو حتى أي روايات شفهية، منسوبة للحواريين أنفسهم، حول هذه القضية، إلا أنها تفترض "أنهم لم يتخلوا عن الاعتقاد بأن يسوع كان يمثل صورة الإله". وحتى الرواية التي أوردها إنجيل متى عن رحلة المسيح فوق جبل "طبور"، لم تحسم القضية بأي شكل من الأشكال، فمنهم من أوّل تغير هيئته على أنه دليل على ألوهيته، على حين أوَّلها المسيحيون اليونانيون على أنها قدرات الله التي أشرقت من خلال بشرية يسوع "حين تغيرت هيئته" وهي تختلف عن ذات الله، ربما لرجوعهم للترجمة اليونانية للإنجيل فكلمة *dynameis* تعني في اليونانية القديمة قدرات الله، وربما تكون هذه الأخيرة أقرب إلى القبول من غيرها من التأويلات.

أما عن قول بولس عن المسيح إنه **"ابن الله"**؛ سبحانه وتعالى عما يقولون: **﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا﴾**[١]؛ فلا يوجد أي مفهوم يهودي، يوضح هذه العبارة كما تقول أرمسترونج، بل هي التي قالت إنه يعني بذلك أن يسوع يمتلك قدرات وروح الله. ولكن ربما لمعرفة بولس بالفلسفة الإغريقية، فقد تأثر بقول المثقفين اليونانيين عن فلاسفتهم أنهم **"أبناء الله"**، كما أوردت الكاتبة في حديثها عن اعتناق المثقفين اليونانيين للمسيحية "فأفلاطون كان ابنا لأبولو في اعتقادهم.."[٢]. وفي النهاية تجزم أرمسترونج أن المسيح ﷺ لم يدَّع أبدا أنه إله. بل اعتاد على تسمية نفسه **"ابن الإنسان" / the son of man**

(١) الجن: ٣.

(2) Armstrong, Karen, *A History of God,* p. 92-93.

• **المفهوم اليهودي للمسيح المنتظر:**

يختلف المفهوم اليهودي للمسيح المنتظر تمام الاختلاف عما قاله بولس عن المسيح عليه السلام. فكلمة *Messiah* وردت في العهد القديم لوصف الملوك "الممسوحين بالزيت"، ومعظم ما كتب عنهم ورد في سفر إشعياء؛ "وأعيد قضاتك كما في الأول.."[١]، "فيقضي بين الأمم وينصف لشعوب كثيرين.."[٢]، " فيخفض تشامخ الانسان و توضع رفعة الناس ويسمو الرب وحده في ذلك اليوم"[٣]. فهم يعتقدون أن المسيح المنتظر الذي سيعود ليقيم مملكة الرب على الأرض، سيكون من نسل داوود عليه السلام؛ وهو بذلك سيكون من "البشر" من نسل الملوك. وهذا الرأي يتفق مع ما قالته أرمسترونج؛ أي أن اليهود لم يتوقعوا أن يكون المسيح إلهًا. ولكنها تلتف حول قول بولس إن المسيح "ابن الله"، بقولها إنه قال هذا حسب المفهوم اليهودي؛ وأنهم في الأصل لم يعتقدوا في "التجسيد" بالنسبة للمسيح المنتظر.

• **قول موسى بن ميمون في المسيح المنتظر:**

وصف موسى بن ميمون، "المسيح المنتظر"، في كتابه "مشنى توراة" (أو تثنية التوراة)؛ **فقال إن الملك الممسوح سيستعيد مملكة داود ويعيد أمجادها كما كانت في سابق عهدها، وسيقوم ببناء المعبد في القدس (أورشليم) وسيجمع شمل اليهود المشتتين في العالم، كما جاء في سفر التثنية[٤]. يضيف موسى بن ميمون أن النبي بلعام تنبأ عن "المَلِكَين الممسوحين" كما جاء في سفر العدد[٥] "أراه ولكن ليس الآن". أي أن داود عليه السلام، "أبصره ولكن ليس قريبا.."؛ أي الملك الممسوح. فالأول: أنقذ بني إسرائيل من**

---

(١) إشعياء: ١/ ٢٦. ويقول شراح التوراة إن المقصود هنا هو "سأعيد قضاتك بتنظيف نار "**صهيون**"، ستكون كالجديدة - مثل أيام داوود- حين كانت القدس لأول مرة مركز "**الحياة اليهودية**". انظر:

The Interpreter's Bible: 5/ 178.

(٢) إشعياء: ٢/ ٤.

(٣) إشعياء: ٢/ ١٧.

(٤) "يرد الرب إلهك سبيك و يرحمك ويعود فيجمعك من جميع الشعوب الذين بددك إليهم الرب إلهك. إن يكن قد بددك إلى أقصاء السموات فمن هناك يجمعك الرب إلهك ومن هناك يأخذك. ويأتي بك الرب إلى الأرض التي امتلكها آباؤك فتمتلكها، ويحسن إليك ويكثرك أكثر من آبائك" [سفر التثنية: ٣٠/ ٣-٥].

(٥) سفر العدد: ٢٤/ ١٧-١٨.

أيدي المضطهدين؛ والثاني: سيكون من نسله، وسينقذ بني إسرائيل في النهاية[1].

ويقول ابن ميمون عن معجزات "المسيح المنتظر": "لا تتخيل أن الملك الممسوح سيقوم بصنع المعجزات وأنه سيأتي بالآيات، أو أنه سيقوم بخلق أشياء جديدة في العالم، أو سيحيي الموتى.."، فهو بذلك يشير إلى أنه ليس هو المسيح عليه السلام. بل ويقول ابن ميمون صراحة "إن كل الأنبياء أجمعوا على أن المسيح سينقذ بني إسرائيل ويجمع شتاقم ويقيم الوصايا، بينما تسبب يسوع الناصري في ضياع بني إسرائيل بحد السيف وتسبب في إذلالهم ... وبَدَّل التوراة وتسبب في أن يعبد العالم إلها آخر إلى جانب الرب"[2].

فموسى بن ميمون لا يقر ما قاله النصاري في عيسى عليه السلام؛ كما أن رأي بولس، لا يمثل ما يقوله اليهود بالفعل في المسيح المنتظر. فموسى بن ميمون لا يقول إن "المسيح المنتظر" هو "ابن الله"، ولا أنه سيأتي بالمعجزات. فما أوردته أرمسترونج على لسان بولس، يرَجِّح أنه مقتبس من ثقافته الوثنية، الإغريقية؛ التي انتشر فيها الاعتقاد في تجسد الآلهة في البشر. وقد نفى الإسلام نفيا مطلقا ألوهية المسيح عليه السلام، أو بنوته لله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. يقول تعالى: **﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا. أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا. وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا...﴾**[3].

* * *

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/Jewish_messianism

(2) Ibid.

(٣) سورة مريم: الآيات ٨٨-٩٥.

المبحث الثاني
اختلاف التأويلات حول ألوهية المسيح عليه السلام

المطلب الأول: تأويلات بولس ويوحنا:

١. قول بولس إنه "رب" kyrios:

يتضح مما عرضته أرمسترونج من آراء حول القول بألوهية المسيح عليه السلام، أنه لا يوجد رأي حاسم حول نشأة هذا المعتقد في المسيحية، لذا تنتقل إلى محاولة أخرى لتأويل ما قيل بالفعل. فتقول إن بولس أورد ترنيمة في رسالته إلى أهل فيلبي، يقول فيها "ويعترف كل لسان أن **يسوع المسيح هو رب** لمجد الله الآب"[(١)].

الذي إذ كان في ***صورة الله*** Who substituting in the ***form of God***

لم يحسب ***خلسة*** أن يكون did not cling

معادلا لله to his quality with God

لكنه ***أخلى نفسه*** but emptied himself,

آخذا صورة عبد to assume the condition of a slave,

صائرا في شبه الناس and became as men are;

وإذ وجد في الهيئة كإنسان and being as men are,

وضع نفسه وأطاع he was humbler yet,

حتى الموت even to accepting death,

موت الصليب death on a cross.

ولذلك رفعه الله أيضا But God raised him high

(١) رسالة بولس إلى أهل فيلبي: ٢/ ٦-١١، و النص الإنجليزي يورد كلمة **Lord** في مكان "رب"، ولكن أرمسترونج أضافت كلمة *kyrios* اللاتينية، بين قوسين، كمرادف لكلمة "رب": Jesus Christ as Lord (*kyrios*)، "Jesus Christ is **Lord**, to the glory of God the Father".

وتقول دائرة المعارف البريطانية إن كلمة *kyrios* (والتي تعني الرب) هي كلمة لاتينية استخدمت في ترجمات العهد القديم الأولى، لترجمة الكلمة العبرية "يهوه". أما في العهد الجديد فهي اللقب الذي أُعطي للمسيح (مثل رسالة بولس إلى أهل فيلبي: ٢/ ٦-١١). http://www.britannica.com/eb/article-9003017/Kyrie

وأعطاه اسما فوق كل اسم and gave him the name

لكي تجثو باسم يسوع which is above all name

كل ركبة ممن في السماء so that all beings in the heavens

ومن على الأرض on earth and in the underworld,

ومن تحت الأرض، should bend the knee at the name of Jesus

ويعترف كل لسان، and that every tongue should acclaim

أن يسوع المسيح هو رب Jess Christ as Lord (***kyrios***)

لمجد الله الآب to the glory of God the father

وفي تعقيبها على هذه الترنيمة تقول أرمسترونج إنها تعكس اعتقادا مبكرا عند المسيحيين الأوائل في أن "يسوع مر بفترة من الوجود المسبق مع الله، قبل أن يصبح إنسانا في عملية 'لتفريغ النفس'[١] *self-emptying* وهي باللاتينية[٢] *kenosis*، ومن خلال ذلك سيمكنه أن يشارك في المعاناة البشرية، مثله في ذلك مثل النموذج البشري البوذي[٣] *bodhisattva*'. وتعود *أرمسترونج* لتبرئة بولس من القول بتأليه المسيح، فتقول: "إنه كيهودي لم يكن ليقبل فكرة أن المسيح كان كائنا مقدسا آخر بجانب يهوه منذ الأزل... فالترنيمة تؤكد أنه حتى بعد تمجيد المسيح فهو لا يزال في مرتبة أقل من الله[٤] ومباينا له، فالرب هو الذي يرفعه ويسبغ عليه لقب الرب ***kyrios***؛ أي أنه لم

---

(١) "الذي إذ كان في صورة الله لم يحسب خلسة أن يكون معادلا لله. **لكنه أخلى نفسه** آخذا صورة عبد صائرا في شبه الناس" رسالة بولس على أهل فيلبي: ٢: ٦-٧. في بعض النسخ الإنجليزية: "آخذا صورة عبد، بأن ولد في شبه الإنسان" "**...being born in the likeness of men**".

(٢) هذه الكلمة من أصل لاتيني تعني "التفريغ"، وقد استخدمها بولس في رسالته لأهل فيلبي، ليشرح بها اعتقاده في الطريقة التي طرح بها يسوع قدراته "فوق الطبيعية" وأصبح إنسانا، أي أنه "فرّغ نفسه" من قدرات الإله، في حالة تجسده في صورة بشرية. انظر دائرة المعارف الكاثوليكية؛ وغيرها عن معنى "الكلمة":

http://www.newadvent.org/cathen/08617a.htm

http://www.religioustolerance.org/gl_k.htm ; http://www.gotquestions.org/kenosis.html

(٣) *bodhisattva* أو "**البوذيساتفا**" هو النموذج المثالي للراهب، أو الشخص العادي الذي مر بتجربة الاستنارة مثل بوذا، ولكنه تخلى عن الوصول للنيرفانا وفضل البقاء في هذا العالم لإنقاذ الآخرين.

(٤) ربما تشير هنا إلى قول بولس: "لم يحسب **خلسة** أن يكون **معادلا لله** ......وضع نفسه وأطاع".

يختر هذا اللقب لنفسه، بل أسبغه الله عليه "المجد الله الآب" [1].

٢. قول يوحنا إنه اللوجوس logos:

لكن الأمر لم يتوقف عند بولس، فقد كتب مؤلف إنجيل يوحنا (في حوالي ١٠٠ م) يقترح شيئا مماثلا لما كتبه بولس، ولكنه يختار كلمة *logos* ليصف "الكلمة التي كانت مع الله منذ الأزل"[2]، وقال إنها كانت، ما أطلقه هو عليها، "عامل الخلق". يقول يوحنا: "كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيءٌ مما كان"[3]. وكلمة لوجوس[4] *logos* هي في الأصل كلمة يونانية، ولكن "لم يستخدمها يوحنا بنفس المعنى الذي استخدمها به الفيلسوف اليهودي الهليني فيلون"[5]. وعلى الرغم من أن الرأي الأعم في اللاهوت المسيحي أن "الكلمة" هي "تجسُّد الله في المسيح"[6]، إلا أن أرمسترونج تقدم تأويلها الخاص الذي يختلف مع قضية التأليه، فتقول إنه حين تحدث كل من بولس ويوحنا عن يسوع وكأنه كان له حياة سابقة على وجوده على الأرض، لم يقصدا أنه كان ذاتًا إلهية ثانية، بالمفهوم الذي ورد في الثالوث فيما بعد، ولكنهما كانا يقصدان أن "يسوع قد تعدى النمط الزمني والفردي للوجود، لأن "القوة" و"الحكمة" التي كان يمثلها لم تكن أكثر من أفعال استمدها من الله وعبر عنها يوحنا بقوله: "الذي كان من البدء"[7]. هذا هو التفسير المقبول في السياق اليهودي كما تقول، ولكن

---

(1) Armstrong, Karen, *A History of God*, p. 88-89.

(٢) "في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله" [يوحنا: ١/ ١].

(٣) إنجيل يوحنا: ١/ ٣.

(٤) اللوجوس أو *logos* هو كلمة يونانية تعني "الكلمة" أو "القول". "يطلقه هرقليطس على مبدأ أو قانون السيلان الدائم الذي تجري على أساسه أنواع التغير المتضاد في الوجود، ويجعله أفلاطون مستودع الصور العليا التي على أساسها تنشأ الأشياء. وردت كلمة اللوجوس في افتتاحية إنجيل يوحنا "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله". وقامت بحوث عديدة ترجع فكرة اللوجوس في الإنجيل إلى تأثير فيلون اليهودي". انظر: د/عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٧١٢. وقيل إن اللوجوس يعني "العقل الكلي"، وهو كائن مجرد عن المادة، منظم للكون بواسطة النَّفس الكلية في الفلسفة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة. انظر: عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ٩٧.

(٥) كان مفهوم "فيلون" لكلمة لوجوس يعني الخطة الأصلية التي وضعها الله لخلق العالم.

http://en.wikipedia.org/wiki/Philo

(٦) لقول يوحنا: "والكلمة صار جسدا وحل بيننا.." [إنجيل يوحنا ١/ ١٤].

(٧) "الذي كان من البدء، الذي سمعناه، الذي رأيناه بعيوننا، الذي شاهدناه، ولمسته أيدينا، من جهة كلمة الحياة" [رسالة يوحنا الأولى: ١/١].

المسيحيين من أصول يونانية (المسيحية الهللينية[١]) سيكون لهم تأويل يختلف تماما عن هذا التفسير[٢]. وفي هذا السياق لا بد من التعليق والنقد.

تعقيـــب:

١. تفسير بعض اللاهوتيين لعبارة "أخلى نفسه":

تصر أرمسترونج، كما هو واضح، على تبرئة بولس من القول بتأليه المسيح، لأنه لكونه "يهودي"، كما قالت، لم يكن ليقبل بفكرة وجود كائن مقدس بجانب يهوه منذ الأزل، ولكن الرب هو الذي أسبغ عليه هذا اللقب؛ وهو ***kyrios***. ولكن شُرَّاح التوراة، لم يجزموا على أن المقصود هنا هو "كذا.."، بل سلموا بأن هذه العبارة[٣] شديدة الصعوبة على الفهم، ولذا تم تأويلها بطرق متعددة. من هذه الأقوال أن المسيح (عليه السلام) كان من نفس طبيعة الله، وأن مبدأ وجوده كان إلهيا. وبما أنه كان له هذه الصلة مع الله، فربما "طمح" في لحظة ما، أن يكون في موقع المساواة مع الله. بل وربما كان سيطمح إلى الادعاء بأنه يشارك الله في قدرته، وفي تقديس البشر له. ويضيف الشارح أيضا أنه ربما في لحظة ما، كان سيكره مكانته، ويتطلع إلى مكانة أعلى، ولكنه لم يحاول، في أي لحظة، أن يختلس أي "مجد" يرفعه لمكانة أعلى من مكانته، ويجعله معادلا أو مساويا لله. فالمقصود أنه لم يكن عنده أي من هذه الإغرءات البشرية، والتي ما كان لأي بشر آخر أن يقاومها لو كان في مكانه[٤].

ففي رأي الشارح، أن بولس يريد أن يقول لنا، إن المسيح (عليه السلام) كانت روحه متواضعة، وطائعة، لذا وضع كل هذه الإغراءات جانبا، ونزل من أعلى، وأخلى نفسه، لأنه كان في الأصل في صورة الله، فأخلى نفسه من هذه الطبيعة المقدسة. أما كيف حدث هذا الإخلاء، كيف توقف المسيح عن أن يكون إلها، وأصبح بشرا، فهو ما لم يشغل بولس به نفسه، كما يقول الشارح، لأنه لم يكن يهتم بالقضايا اللاهوتية،

---

(١) المسيحية الهلّينية، هي المسيحية التي تأثرت بالفلسفة اليونانية خاصة في القرون الميلادية الأربعة الأولى. يظهر هذا التأثر بصورة أوضح في الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية؛ خاصة في تأثرها بالغنوصية اليونانية.

(2) *A History of God*, p. 89.

(٣) "الذي إذ كان في *صورة الله*، لم *يحسب خلسه*، أن يكون *معادلا لله*، لكنه ***أخلى نفسه*** آخذا صورة عبد" [فيلبي: ٢/ ٦-٧].

(4) *The Interpreter's Bible*: 11/ 48-49.

فاكتفى بقوله إنه "أخلى نفسه وأصبح في عداد البشر"[1].

*والواقع أن بولس توقف عند أهم نقطة، وهي التي قامت عليها العقائد المسيحية، أي "الجانب الإلهي" و"الجانب البشري" في عيسى عليه السلام. فالواضح من كلام الشارح أن بولس لم يوضح كيفية الانتقال من الجانب الإلهي إلى الجانب البشري، وترك توضيحه لمن أتى بعده، واكتفى بأن أدخل فكرة "ألوهية المسيح" إلى الديانة المسيحية، بهذه العبارة البسيطة.

يحاول الشارح أن يجد تفسيرا لهذه التضحية المعقدة، فيقول إن الصورة البشرية كانت "مجرد قناع" وظيفته أن يمشي به المسيح (عليه السلام) على الأرض. فقد رضي أن يطرح جانبا كل المميزات التي كانت له من قبل، واختار أن يكون متواضعا، بل وأطاع الإله، للنهاية؛ أي حتى فدى البشرية بحياته "على الصليب". فقد رسم بولس لنا صورتين متناقضتين؛ الأولى: هي صورة المسيح في عظمته الأصلية، أي في طبيعته الإلهية، يعيش قريبا من الرب، والثانية: للمسيح الذي اختار أن يطرح كل شيء، ويستبدل صورة الإله بالإنسان. ولأنه كان متواضعا، ولم يختلس أي مكانة من الرب، رفعه الرب مكافأة له، إلى مكانة عليا، وأصبح في مكانه الجديد، أي أصبح هو الرب يسوع لا ينفصل عن مجد الله الآب، لأنه مجَّد الله بصليبه ومجد الله بقيامته. فأصبح بذلك مطلوبا من كل من يتم تعميده للدخول في المسيحية، أن يقبل بأن المسيح أصبح الآن هو "الرب يسوع"! فكل ما في المسيحية من عقائد، ينبع من هذا الاعتراف الأول عند التعميد، وبولس هنا يذكّر أهل فيلبي بهذا الاعتراف الأول، والتسليم لمجد الرب[2].

وبعد كل هذا، لم يوضح لنا الشارح "كيف حدث هذا التحول"، فقد اقتصر على القول بأن هذا حدث لتواضع المسيح (عليه السلام). ولا تزال العبارة غامضة، ولكن الواضح أنه عليها تقوم العقائد المسيحية، وحولها دار هذا الجدل الطويل الذي لم يحسم إلى الآن حول "طبيعة" المسيح. كما أن هذه العبارة الأخيرة: "أن يسوع المسيح هو رب لمجد الله الآب"، غير مفهومة! فهو لم يكن في الأصل الإله، بل كان معه، حسب معتقدهم،

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.,11/ 50-51.

وحين نزل للأرض أصبح في صورة بشرية، وقد كافأه الرب، ورفعه لمكانة عليا وأصبح الآن هو "الرب يسوع" الذي لا ينفصل عن مجد الله الآب. فالمنطق يقول، إننا لا نعرف الآن من هو الرب، هل هو الرب الأول، أم هو "الرب يسوع"؟ سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا.

وقد حاول القمص يعقوب الملطي، أن يقدم تفسيره لهذه العبارة، ولكن تفسيره جاء أكثر غموضا في رأيي من العبارة الأصلية. فهو يقول إنه يجب على الخلائق الآن أن يشهدوا أن يسوع أصبح "الرب صاحب السلطان المطلق"، ويردف قائلا إنه لا يوجد في هذا تضاد مع الآب، كيف؟ لأنه واحد معه في ذات الجوهر، ما يفعله هو باسم الآب ولمجده الإلهي(١).

* فأرمسترونج تجزم بأن بولس، لكونه يهودي سابق، لم يقل بتأليه المسيح. ولكن هذه العبارة التي قالها وحيرت العلماء، كانت هي ذاتها سبب هذا الجدل الدائر حول تأليه المسيح. ويبدو أن بولس لم يتخلص أصلا من خلفيته الوثنية، وأراد أن يجذب انتباه "الوثنيين" إلى المسيحية، وهو رأي عالم اللاهوت فيلهلم بوسّى(٢).

• قول الأناجيل بأن المسيح له صفات بشرية:

تؤكد الأناجيل أن للمسيح عليه السلام صفات بشرية؛ فقد ورد في إنجيل يوحنا على سبيل المثال، أن للمسيح صفات لا يمكن أن تكون في حقيقتها من صفات الإله "الحقيقي"، الذي لا يتعب و لا يشعر بالعطش. مثال لذلك: "وكانت هناك بئر يعقوب فإذ كان يسوع قد تعب من السفر جلس هكذا على البئر.."(٣)؛ "بعد هذا رأى يسوع أن كل شيء قد كمل فلكي يتم الكتاب قال أنا عطشان"(٤).

---

(1) http://www.rabelmagd.com/vb/others/Tafser/Abona_Tadros/PHILLIPIANS_All.htm#الأصحاح_الثاني

ويوجد في نفس الصفحة تفسير القمص ملطي لهذه الفقرات التي أوردناها من رسالة بولس لأهل فيلبي. وهذا الغموض الذي تتسم به العقائد المسيحية، كان بالفعل سببا في إسلام كثير من المسيحيين، في الغرب حين عرفوا بساطة الإسلام. انظر على سبيل المثال: http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_converts_to_Islam

(٢) هو فيلهلم بوسّى Wilhelm Bousset عالم اللاهوت الألماني (١٨٦٥- ١٩٢٠).

(٣) إنجيل يوحنا: ٤/٦.

(٤) إنجيل يوحنا: ١٩/ ٢٨. وللمزيد عن بشرية المسيح عليه السلام، انظر:

Abu Layla, Muhammad (Prof.): *The Qur'an and the Gospels, A Comprehensive Study*, Cairo: El-Falah, for Translation, Publishing & Distribution, 1997, pp. 7-14.

• أدخل بولس كلمة *kyrios* الوثنية إلى رسائله:

يرى فيلهلم بوسّى أن استخدام هذه الكلمة *kyrios* للإشارة إلى يسوع لم توجد في المجتمع الفلسطيني الأول، ولكن استخدمها بولس للإشارة إلى المسيح في عدة مواضع (على سبيل المثال: رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس ١/ ٢، ١٣/ الرسالة الثانية لأهل كورنثوس ١٢/ ٨/ رسالة بولس إلى أهل فيلبي ٢/ ١١، وغيرها)، ولم يبدأ استخدام هذا اللقب في العهد الجديد إلا في إنجيل لوقا (تحت تأثير بولس). كما أن يسوع لم يطلق على نفسه هذا اللقب، ولكن أُطلق عليه هذا اللقب في "ضمير الغائب" من قبل آخرين. وتأكيدا على تأثر بولس بالبيئة الإغريقية، يقول فيلهلم بوسّى إن هذا اللقب كان يستخدم للآلهة والبشر المؤلَّهين في الحقبة الإغريقية- الرومانية، وقد استخدمه بولس في دعوة غير اليهود إلى المسيحية، من المغمورين في الثقافة الإغريقية – الرومانية[1]. ولم تشر أرمسترونج إلى خلفية استخدام هذه الكلمة في المجتمع الإغريقي الوثني.

٢. يوحنا واللوجوس:

أما عن "الكلمة" *logos* فقد جاء في دائرة المعارف الكاثوليكية أن يوحنا حين استخدم "الكلمة" في بداية إنجيله دون أن يقوم بشرحها، فإن ذلك يوحي بأن القارئ يفهم معناها. ولكنه في الواقع كان يقصدها بالمفهوم اليهودي كما وردت في سفر الحكمة[2]، والمزامير، وفي أعمال الرسل "فكلمة الله هي الحكمة"[3]، وهي أيضا في جوهرها تعني "روح القدس"[4]. ولكنَّ يوحنا يرى فيها شيئا آخر، فهو يرى أن الكلمة كانت "في الله" وكانت هي الله منذ الأزل، ولكنها تجسدت في بشر وعاشت

---

(١) ذكر فيلهيم هذا الرأي في كتاب له عن تاريخ الاعتقاد في المسيح منذ البداية وحتى عصر القديس إيرينايوس Irenaeus في القرن الثاني الميلادي. انظر: http://people.uncw.edu/zervosg/PR238/Paulinvent.htm

(٢) سفر الحكمة أو حكمة سليمان، ويعد من الأسفار القانونية الثانية عند الكنسية الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية، على حين لا تعترف به الكنيسة البروتستانتية. انظر: رحمت الله الهندي، إظهار الحق: ص ١٠٧.

(٣) "يا إله الآباء يا رب الرحمة يا صانع الجميع بكلمتك..." سفر الحكمة: ٩/ ١.

(٤) "لأن روح الرب ملأ المسكونة وواسع الكل عنده علم كل كلمة .." سفر الحكمة: ١/ ٧.

http://www.newadvent.org/cathen/15666a.htm

مع البشر[١]، لقوله: "والكلمة صار جسدا وحلّ بيننا ورأينا مجده مجدًا..."[٢]، ولـــذا فقد اعتُبر هذا المفهوم (القول بأن الكلمة هي الله)، دليـــل مـــادي علـــى "الثـــالوث المسيحي" وهو الرأي الأعم[٣]. فالكلمة في الأصل، كما وردت في بعـــض الأســـفار كانت تعني الحكمة أو الروح القدس، إلا أن يوحنا استعملها بمعنى "التجسيد".

وهذا يناقض تأويل أرمسترونج لما قاله يوحنا عن "الكلمة"، حيث قالـــت إنـــه لم يقصد التجسيد، بل إن الحكمة التي كان يمثلها يسوع "لم تكن أكثـــر مـــن أفعـــال استمدها من الله .." وقال عنها "الذي كان من البدء"[٤]. وقولها هذا يخـــالف الـــنص الصريح الذي جاء في إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول: "والكلمة صار جـــسدا وحـــل بيننا"[٥]، كما تقول دائرة المعارف الكاثوليكية. فيوحنا نفسه كاتب الإنجيل، يخالف ما افترضته أرمسترونج؛ لأن ما قاله لا يحتمل التأويل. كما أن يوحنا يذكر في أول فقرة من الإصحاح نفسه: "والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله". فهو يقول صراحة إن "الكلمة هي الله"، وأنه "كان من البدء"؛ فلا يحتمل التأويـــل الـــذي ذهبـــت إليـــه أرمسترونج. ويرى بعض شُرَّاح التوارة أن "اللوجوس" له ثلاث صفات في هذه الفقرة من الإصحاح الأول[٦]؛ وهي: خلوده، بدليل قوله: "في البدء كان الكلمة"، والـــصفة الثانية هي وجوده مع الله، بدليل قوله: "والكلمة كان عند الله"، والصفة الثالثة هـــي طبيعته الإلهية، بدليل قوله: "وكان الكلمة الله"[٧].

المطلب الثاني: استقبال العالم الوثني للمسيحية:

١. المسيحية بعد بولس:

أما عن كيفية تطور العقائد المسيحية بعد بولس، فتقول أرمسترونج إن المـــسيحيين

---

(1) http://www.newadvent.org/cathen/09328a.htm

(٢) إنجيل يوحنا: ١: ١٤.

(3) http://en.wikipedia.org/wiki/Logos#John_1:1

(٤)"الذي كان من البدء، الذي سمعناه، الذي رأيناه بعيوننا، الذي شاهدناه، ولمسته أيدينا، من جهة كلمة الحياة" [رسالة يوحنا الأولى: ١/١].

(٥) إنجيل يوحنا: ١: ١٤.

(٦) "في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله": إنجيل يوحنا: ١/١.

(7) *The Interpreter's Bible*: 8/ 442.

ظلوا خلال القرن الأول الميلادي ينظرون إلى"الله"، ويصلُّون له "كما كان اليهود يصلون"، كما كان جدلهم يشبه جدل الأحبار، وكانت كنائسهم تشبه المعابد اليهودية. دخل في المسيحية الكثير من الوثنيين، وكان معظمهم، كما تقول، من طبقة العبيد والطبقات الدنيا في المجتمع، ولكن بحلول نهاية القرن الثاني الميلادي، دخل كثير من المثقفين الوثنيين في الديانة المسيحية، وهؤلاء هم الذين كان بمقدورهم أن يفسروا المسيحية للعالم الوثني[1]. كان هذا العالم قبل المسيحية موغلا في الوثنية بصورة كبيرة، فقد تم جلب بعض الآلهة من الشرق إلى هذا العالم الوثني في روما، مثل إيزيس وسيميل Semele إلى جانب آلهتهم التقليدية[2].

ولكن أرمسترونج ترى أن هذه الأديان "الوثنية"، كان بها العديد من المميزات؛ فهذه الأديان القديمة لم تكن تطلب من أتباعها تحولا جذريا، أو إهمالا للشعائر المعروفة، بل كان يتم دمجها في المجتمع بسهولة، "وكانوا يقبلون في هذه المجتمعات الانضمام إلى أي عبادة من العبادات بشرط عدم التعرض للآلهة القديمة". وبهذا تزعم الكاتبة أن هذا العالم كان عالَمًا بلا قوانين تحكم أي عبادة أو اعتقاد، فكما تقول: "لم يكن أحد يتوقع أن يقدم أي دين إجابات محددة عن معنى الحياة، فهذه كانت وظيفة الفلسفة.. أما الآلهة فكان الناس في روما يتوجهون إليها لمساعدتهم فيما يمرون به من محن أو لمباركة دولتهم .. فهذه الديانات كانت مبنية على الطقوس والشعائر والعاطفة الدينية، وليس على الأيديولوجيات أو النظريات الفكرية". تعقب أرمسترونج بقولها، إن هذا هو حال الكثير من البشر الآن، لأنهم لا يهتمون باللاهوت أو الفكر الذي يكمن وراءه تفسيرات العقائد الدينية، ولا يبحثون عن تغيير في شعائرهم، هم يريدون فقط المضي في ممارسة الشعائر والطقوس التي مارسها الأجداد الآباء منذ مئات السنين[3].

---

(1) *A History of God*, pp. 90-91.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 91.

٢. رفض المسيحية في العالم الوثني:

تمهد أرمسترونج بهذا الطرح عن مزايا الأديان القديمة، لموقف الوثنيين من المسيحية، والتي قابلوها بالرفض الشديد في البداية. فالمسيحية، في رأيها، هي أسوأ ما عرفه الوثنيون؛ فلم يكن لها سحر اليهودية القديمة وعراقتها، و لم يكن لها جاذبية الشعائر الوثنية التي يستطيع كل فرد أن يراها ويعايشها: "والأكثر من هذا أنها كانت تمثل تهديدا لهذا المجتمع لأنها تدعو لعبادة إله واحد، وتصف الآلهة الأخرى بأنها لا تعدو كونها ضربا من الوهم"[1]. أما الوثنيون المثقفون فقد تطلعوا دائما إلى الفلسفة، لا إلى الدين، من أجل الاستنارة، وكان أربابهم في ذلك هم أفلاطون وفيثاغورث وإبيكتيتوس[2] Epictetus، بل ونظروا إليهم على أنهم "أبناء الله"؛ فأفلاطون كان ابنا لأبولو في اعتقادهم، وقد كان كل من سقراط وأفلاطون "متدينون" بطريقتهم الخاصة في إطار فلسفة كل منهم، وتوصلوا إلى عظمة الكون من خلال البحث في الأمور الميتافيزيقية[3].

وحسب تحليل أرمسترونج؛ فقد كان إله المسيحية "إله بدائي" عنيف، يتدخل بأسلوب لا عقلاني في شئون البشر، وهو في هذا يختلف عن إله الفلاسفة، البعيد، الذي لا يعتريه التغير مثل إله أرسطو. لم ينجذب فلاسفة القرنين الأول والثاني الميلادي إلى أفلاطون المفكر الأخلاقي والسياسي، كما تقول، بل إلى أفلاطون "المتصوف"، فالتعاليم الصوفية كانت تساعد الفيلسوف على إدراك حقيقة ذاته عن طريق تحرير روحه من سجن الجسد وتمكينه من الصعود إلى العالم المقدس[4].

٣. ظهور المرافعات Apologetics:

تأخر اعتناق المثقفين اليونانيين للمسيحية بسبب انجذابهم للأفلاطونية المحدثة، وعن هذا تقول أرمسترونج: "إن الأفلاطوني لم يحتج إلى قصص بربرية عن الإله الذي قرر

---

(1) Ibid., p. 92.

(٢) إبيكتيتوس (٥٠ -١٣٠م) هو فيلسوف يوناني ينتمي لمدرسة زينون الرواقي.

(3) Ibid., 92-93.

(4) Ibid.

فجأة أن يخلق العالم، أو أن يتجاهل التسلسل الراسخ في نفس هذه المجتمعات للاتصال مباشرة مع مجموعة صغيرة من البشر". فالأفلاطونية المحدثة *Neoplatonism* كانت تؤمن بما يُعرف بالفيض من الواحد *the One* الذي يتأمل في ذاته على قمة سلسلة الكائنات[١] *Chain of Beings* ومنه نبعت كل الكائنات الأبدية التي بدورها أحيت الشمس والقمر والنجوم كلٌ في فلكه الخاص، أما الآلهة، فكانت وزراء في صورة ملائكة، تنوب عن الواحد وتنقل التأثير الإلهي لعالم البشر في الأرض. كان هذا هو الاعتقاد السائد، ولم يحتج الفلاسفة للإيمان بإله المسيح المصلوب وطلب الخلاص منه، فقد كان باستطاعة الفيلسوف الصعود للعالم الإلهي، باجتهاده العقلي الخاص، دون الاحتياج لإله المسيحية[٢].

تستنبط أرمسترونج من هذا الواقع الوثني، صعوبة أن يشرح المسيحي دينه للعالم الوثني[٣]، ولذا وجد المسيحيون أنفسهم يميلون نحو الجدل اللاهوتي الفريد في تاريخ أديان العالم، كما فعل المثقفون ممن اعتنقوا المسيحية، في محاولة لشرح عقائدهم لجيرانهم من الوثنيين، ليبينوا لهم أن ديانتهم لم تكن تعني "القطيعة" مع التقاليد الموروثة. ظهرت المرافعات Apologetics في القرن الثاني الميلادي، وكان من أوائل المدافعين[٤] *apologists* هو جَستين سيزاريا[٥] Justin Caesarea، الذي قال في إحدى مرافعاته إن

---

(١) سلسلة الكائنات تشير إلى مفهوم غربي عن نظام الكون، ساد في فترة العصور الوسطى. كان أهم ما يميزها هو ذلك الترتيب الصارم للسلسلة، حيث يوجد في أعلاها "الله" سبحانه وتعالى، ثم الملائكة ثم الملوك (الذين يَحكمون بأمر الله) ثم الإنسان والحيوانات ثم النباتات، وفي أدناها توجد الجمادات.

(2) Ibid., p. 93.

(٣) وقد جاء الإسلام إلى بيئة مشابهة، ومع ذلك تحدث القرآن إليهم بلغة يفهمونها، دون فلسفة أو تعقيد.

(٤) هم المدافعون عن أفكارهم ومعتقداتهم وبصفة خاصة العقائد المسيحية عن طريق المرافعات الكلامية أو الكتابة، وقد عرفوا بالمدافعين Apologists، وهم الذين يريدون إثبات **أن الدين المسيحي لا يخلو من المنطق وأنه لا يحارب العقل الإنساني** بل ويوافق الطبيعة البشرية بما لا يضاهيه أي دين آخر. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Apologetics

"وعُرف هذا الفن بشكل عام باسم المرافعات Apologetics، وهي المرافعات أو الاحتجاجات التي دونها المحامون عن الدين في شكل كتب، أو في هيئة حوار مع الوثنيين، واستخدموا فيها الفلسفة لنقد المعتقدات الوثنية والفلسفات الملحدة، ولشرح الدين وإثباته بالعقل." انظر: د/عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٧٨٥-٧٨٦. وقيل إن هذا المصطلح يشير إلى قول يهدف إلى الدفاع عن عقيدة أو شخص أو مذهب. وهو أيضا مجموعة من الطرق الخطابية والمنطقية المستعملة في الدفاع عن عقيدة أو شخص. انظر: عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ٩.

(٥) جَستين سيزاريا (نسبة إلى ميناء في فلسطين قديما؛ وهو ما يعرف الآن بحيفا)، هو قديس مسيحي وفيلسوف من القرن الثاني الميلادي (١٠٠ -١٦٥م)، ولد في نابلس بفلسطين، ومن أوائل المدافعين المسيحيين.

المسيحيين كانوا يتبعون خطى أفلاطون الذي قال أيضا بوجود "إله واحد". كان جَستين يقول أيضا بتجسد اللوجوس أو "العقل الإلهي" في جسد المسيح. وكان جَستين في ذلك يقتفي أثر الرواقيين الذين اعتقدوا أن اللوجوس(١) يقف وراء النظام الكوني، كما أنه كان له دور فاعل على مدار التاريخ البشري، فكان مصدر وحي للإغريق والعبريين على حد سواء. إلا أن جستين على الرغم من ذلك، كما تقول أرمسترونج، لم يتمكن من تفسير كيفية تجسُّد اللوجوس في جسد بشري(٢).

تعقيب:

١. استقبال العالم الوثني للمسيحية:

تقدم أرمسترونج تصورها لاستقبال العالم الوثني للمسيحية، فهذا المجتمع كان معتادا على تغيير الآلهة ونقلها عن الأماكن المجاورة، كما قالت، وهذا معروف تاريخيا. ولكنها تضيف أن أيًا من الآلهة الجديدة لم يطلب "تحولا جذريا في شعائرهم المعروفة"، بل كان الإله الجديد ينضم إلى قافلة الآلهة القديمة دون التعرض لأي منها. والواقع أن أيًا من الآلهة القديمة أو الجديدة لم يطلب شيئا من أهل البلاد، سواء أكان تحولا جذريًا أو هامشيًا، بل هم الذين كانوا يختارون من يعبدون هذا العام من الآلهة، ومن يمكن تأجيله إلى وقت لاحق، وكانت لهم طقوسهم المتشابهة في صورها والتي يمكن أن تقام باسم أي من الآلهة دون اعتراض من الآخرين. ولكن في تصوري أنها تريد أن تبرر رفضهم للمسيحية التي طلبت منهم عبادة "الإله الواحد"، بما يوافق رؤيتها هي، وهو القول بأن الوثنية وتعدد الآلهة كان هو الأصل في عبادات البشر، وأن أي تحول كان يعد نوعا من التعسف الذي قاومه الناس، مثلما حدث مع المسيحية.

وتبريرها في حد ذاته يفتقر إلى المنطق المقبول، كما أن كثيرا من عباراتها "القاسية" يوحي بتحامل غير مبرر وغير موضوعي. فالطرح الموضوعي يقتضي عرض الواقع، دون تحامل، ثم طرح رؤيتها وتحليلها؛ بما يبرر وجهة نظرها، بالأدلة المقنعة. ويجب الأخذ في الاعتبار أنها تقول إنها بعد أن تركت الكنيسة الكاثوليكية أصبحت "موحدة

---

(١) اللوجوس في الفلسفة الرواقية "تعني العقل البذري أو المبدأ الخالق للأشياء، والقوة الباطنة في الموجودات، أو العلة البذرية التي منها تنشأ الموجودات". انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٧١٣

(2) *A History of God*, pp. 93-94.

حرة"! فالتوحيد بأي صورة، لا يعني التحامل على ديانتها السابقة. من العبارات التي قالتها بتحامل شديد: "إن المسيحية هي أسوأ ما عرفه الوثنيون"، وقولها إنهم رأوا أن إله المسيحية "إله بدائي عنيف، يتدخل بأسلوب لا عقلاني في شئون البشر، وهو ما يختلف عن إله الفلاسفة، البعيد، الذي لا يعتريه التغير مثل إله أرسطو". وعلى الرغم من أن المسيحيين الأوائل قد اضطهدوا من قبل عدد من الطوائف اليهودية، مثل "الكهنة والفريسيون والصديقيون"[1]، إلى جانب اضطهادهم من الرومان إلا أنها تُعرض عن ذكر هذه التفاصيل.

وقد تعَرَّض المسيحيون بالفعل في القرون الثلاثة الأولى لاضطهاد عنيف من قِبل أباطرة الرومان وذلك لمناداتهم بعبادة إله المسيحية، الإله الوحيد الحقيقي، ورفضهم آلهة الرومان الوثنية. فقد كان الرومان يعتقدون في ذلك الوقت أن الآلهة هي التي أنشأت الإمبراطورية الرومانية[2]. فسبب رفض المسيحية، في الواقع، لم يكن بسبب مقارنة منطقية أجروها بين الآلهة التي لم تطلب منهم في أي وقت تحولا جذريا، كما لم تتعرض الآلهة القديمة لهذا الإله الواحد الجديد؛ بل الواضح أن أرمسترونج تعيد بناء الأحداث حسب تصورها هي، لا بناء على تحليل الوقائع التاريخية المتاحة عن هذه الحقبة. إلا أنه من المقبول، بل ومن المتوقع، أن هذا المجتمع شعر بالتهديد من قِبل هذه الديانة الجديدة، فهذا الدين كان يهدد ما اعتقدوه ومارسوه لقرون طويلة، وهي سمة البشر على مدى التاريخ. كما أن الفلسفة كان لها الكلمة الأولى في هذه الفترة، وهو ما يفسر أيضا تأثر اللاهوت المسيحي بالفلسفة اليونانية وميل المسيحيين في هذه الفترة إلى هذا الجدل الذي خلط بين معتقدات المسيحيين الأوائل، وبين الفلسفة اليونانية والمعتقدات الوثنية.

٢. المرافعات:

قضية مواجهة أي معتقد جديد بالرفض، أو حتى تغيير التقاليد الاجتماعية المتوارثة هي قصة متكررة على مدى التاريخ البشري. فأهل مكة قد واجهوا دعوة الرسول

---

(١) انظر على سبيل المثال: د/ أحمد شلبي: المسيحية (سلسلة مقارنة الأديان): ص ٣٢.

(٢) السابق: ص ٧١-٧٢. وانظر أيضا: http://patriot.net/~carey/afa/latinclub/persecution.htm

الكريم ﷺ بالرفض والهجوم والتعذيب لمن اعتنقوا الإسلام في بدايته، وقالوا مثل قول من سبقهم: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[١]. الفارق بين ما تقوله أرمسترونج عن رفض المسيحية في الإمبراطورية الرومانية، وبين ما حدث في مكة، هو أن الإسلام لم يقبل إلا "**القطيعة**" مع المعتقدات الوثنية، لأن الإسلام جاء بدين "التوحيد" الذي لا يقبل التوفيق مع المعتقدات الوثنية، فكان يجب على أهل مكة أن يقطعوا صلتهم بالموروثات التي يرفضها الإسلام، إذا أرادوا أن يكون إيمانهم خالصا لله.

وهذا الموقف هو عكس ما تقوله أرمسترونج عن المثقفين الذي اعتنقوا المسيحية وأرادوا أن يبينوا لجيرانهم من الوثنيين أن "ديانتهم لم تكن تعني "**القطيعة**" مع التقاليد الموروثة..."[٢]. وربما أن هذا كان مدخلا لتسلل كثير من الأفكار الوثنية إلى المسيحية، إلى أن أصبحت من المسلمات التي لا تُناقش. لذا كانت المرافعات أو المدافعات التي حاول أصحابها أن يثبتوا، في حوارهم مع الوثنيين، أن الدين المسيحي لا يخلو من المنطق وأنه لا يحارب العقل. ويجدر في هذا الموضع، التأكيد على تناقض هذا الموقف مع ما نادى به القرآن الكريم من التفكر والتدبر (في حدود القضايا التي يستوعبها العقل البشري) في العديد من الآيات؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[٤]. وقد ظهر تعثر أولى خطوات المدافعين حين فشل جَستين سيزاريا في تفسير كيفية تجسُّد اللوجوس في المسيح.

المطلب الثالث: مرحلة الغنوصية في اللاهوت المسيحي:

١. التفسير الغنوصي:

بدأت الغنوصية بعد ذلك في التغلغل في الفكر المسيحي، وذلك في محاولة تالية لشرح العقيدة المسيحية المركبة المتعلقة بطبيعة المسيح وحقيقة تجسده – وهي العقيدة

---

(١) الزخرف: ٢٢.

(2) *A History of God*, p. 94.

(٣) آل عمران: ١٩٠.

(٤) سورة الحشر: من الآية ٢.

الجذرية أيضا لهذه الديانة- واختلق الغنوصيون حقيقة يستحيل فهمها، كما تقول أرمسترونج، أطلقوا عليها لفظ[1] *"Godhead"*، وقالوا إنها مصدر الكائن الأعلى منزلةً، الذي نسميه "الإله" أو "الإله الأعلى". وقد حاول فالنتينوس[2] Valentinus شرح هذا اللفظ بقوله[3]: "إنه كامل قبل الوجود، يستقر في مرتفعات غير مرئية ولا اسم له ... هذا هو قبل البداية ... ما قبل الآب لا يمكن رؤيته ولا احتواؤه ... أبدي لا يتكاثر... في عزلة عميقة لعصور لا نهائية.. معه كان الفكر وهو النور والسكون"[4].

تضيف الكاتبة أن كثيرا من الرجال "حاولوا البحث عن حقيقة هذا المطلق، ولكن أيا من شروحهم لم تكن مناسبة، ومن المحال وصف هذا الإله الأعلى *Godhead*، لأنه ليس خيرا ولا شرا، وليس بالإمكان القول إنه شيء موجود بالفعل.. وقد فشل الكثيرون في وصف هذا الإله، وقال بعضهم إنه 'ليس بشيء'، وقد سئم البقاء وحده في أغوار الصمت، وأراد أن يفصح عن نفسه، فبدأت 'الفيوضات'، تفيض منه، وهي التي كانت تشبه الفيوضات التي ذكرتها الأساطير الوثنية ، وكان أول من فاض منه هو 'الإله ذاته' الذي نعرفه ونصلي له"[5]. ولكنه كان في حاجة لتوضيح، فبدأت فيوضات أخرى على شكل ثنائيات، كل منها كانت تعبر عن صفة من الصفات الإلهية، ولكن بقي هذا 'الإله الأعلى' دائما خارج نطاق الجنس أو النوع. وهنا تربط أرمسترونج بين هذه الفكرة وبين أسطورة 'الإنوما إليش' التي كان "كل زوج فيها من الفيوضات

---

(١) ورد هذا المصطلح في العهد الجديد في ثلاثة مواضع، في بعض الطبعات الإنجليزية للكتاب المقدس (مثل طبعة الملك جيمس) في أسفار الرسل: ١٧/ ٢٩، رسالة إلى أهل رومية: ١/ ٢٠، رسالة إلى لأهل كولوسي : ٢/ ٩. أما في الطبعة العربية فهو مترجم في هذه الإصحاحات إلى "**لاهوت**"، على سبيل المثال: "فإذ نحن ذرية الله لا ينبغي أن نظن أن **اللاهوت** شبيه بذهب أو فضة.." أعمال الرسل: ١٧/ ٢٩، "فإنه فيه يحل كل ملء **اللاهوت** جسديا" رسالة إلى أهل كولوسي: ٢/ ٩. وعلى الرغم من أنها تُستخدم كثيرا بالتبادل مع "**الثالوث**" إلا أنها لا تعني في أصلها اللغوي إلا "**الألوهية**" أو "**المقدس**".

http://en.wikipedia.org/wiki/Godhead_%28Christianity%29#cite_note-0

(٢) لاهوتي غنوصي من المسيحيين الأوائل (١٠٠-١٦٠ م).

(٣) أقوال فالنتينوس مأخوذة عن الكتب المعروفة بالهرطقات *Heresies* وقد تم تدمير معظمها، ولا سبيل إليها إلا في كتب من عارضوهم. انظر: *A History of God*, p. 411.

(4) Ibid., p. 95.

(5) Ibid.

يتكون من ذكر وأنثى، وذلك في محاولة (من الأسطورة) معادلة النبرة الذكورية للتوحيد التقليدي"[1].

تضعف هذه الفيوضات كلما ابتعدنا عن الأصل، وبعد ثلاثين انبعاثا يصبح العالم المقدس أو الإلهي الذي أُطلق عليه اسم بليروما[2] Pleroma، كاملا. ولكن هذا النوع من المسيحية (أي المسيحية الغنوصية)، كما تقول أرمسترونج قد انقرض سريعا؛ إلا أنها ترى أن "اليهود والمسيحيين والمسلمين" سيعودون لهذا النمط من الميثولوجيا بعد عدة قرون بعد أن وجدوا، في تصورها، "أنه كان يعبر عن تجربتهم الدينية مع الله بدقة أكثر من اللاهوت التقليدي ... وهذه الأساطير لم يكن المقصود بها الشرح الحرفي لعملية الخلق والخلاص، ولكنها كانت تعبيرات رمزية عن حقيقة داخلية". وتفسيرها لذلك أن "الإله" والعالم الإلهي المرتبط به؛ أي "بليروما Pleroma"، لم يكونا حقيقة خارجية هناك Out there، بل ينبغي اكتشافهما في الداخل (أي داخل الإنسان)[3].

استمر هذا السجال بين الغنوصيين من جهة وبين من وصموهم بالهرطقة من جهة أخرى. من هؤلاء الذين اعتنقوا الفكر الغنوصي كان مرقيون[4] Marcion الذي ظهر في القرن الثاني واتهمه عدد من المفكرين مثل إيرينيوس وهيبوليتس بالهرطقة لمناداته بالثنوية[5]، وفصله بين إله التوراة القاسي كما وصفه، وإله المسيحية الرحيم، فقد قال

---

(1) Ibid.

(٢) يقول المطران منيب يونان مطران الكنيسة الإنجيلية اللوثرية في الأردن، إنها تسمية غنوصية لمسكن الإله.
http://www.lutherinarabic.org/ekraraugsbrg.htm

(3) *A History of God*, p. 95-96.

(٤) هو عالم لاهوت مسيحي ظهر في القرن الثاني (١١٠-١٦٠ م)، طرده أتباع الكنيسة المسيحية في روما، من الكنيسة، واتهموه بالهرطقة لإيمانه بالثنوية وقوله إن العالم به إلهان، إله خلق الشر وهو إله اليهودية، وإله كله خير ورحمة وهو الإله الذي نادى به يسوع. وقد رفض "العهد القديم" كلية، ولم يقبل إلا تعاليم بولس وقال إنه الوحيد الذي فهم رسالة يسوع. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Marcion#Teachings

(٥) الثنوية: هو مذهب غنوصي، لدعاة الزرادشتية، والديصانية، والمانوية، والباطنية. من القائلين بأن النور والظلمة أصلان متضادان للعالم أزليان، هما يزدان وأهرمن. وهذا المذهب يضع مبدأين متضادين في أصل الأشياء؛ الخير والشر، النور والظلمة. كما يقول مرقيون بوجود مبدأين مختلفين في الشيء الواحد: النفس والجسد. واستحالت الثنوية تهمة يتبادلها أصحاب الملل والنحل، وكان دخولها إلى الإسلاميين عن طريق الفلسفة المشائية. انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٢٣٤؛ د.الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية: ص ٤٩.

يسوع: "لأنه ما من شجرة جيدة تثمر ثمرا رديا ولا شجرة ردية تثمر ثمرا جيـدا"[١].
استنبط مرقيون من ذلك أن العالم يحكمه إلهان أحدهما – أي إله التوراة – خلق العالم المادي والجسد، والآخر أي إله المسيحية أو إله الرحمة؛ خلق الروح والنقـاء، ونـادى مرقيون برفض "العهد القديم" والتركيز فقط –بالنسبة للمـسيحين– علـى "العهـد الجديد"[٢].

تساؤلات لا إجابة عنها:

٢. اللوجوس في المسيحية الهلينية:

تقول أرمسترونج إن المرحلة التالية للمسيحية بدأت مع أواخر القرن الثاني وبدايـة القرن الثالث الميلادي، حين بدأ بعض الوثنيين المثقفين في اعتناق المسيحية، وتمكنوا من تعديل صفات إله التوراة السامي (من السامية)، بما يوافق التقاليد الرومانية- الإغريقية.
من هؤلاء المفكرين "كليمنت الإسكندري"[٣]، الذي كان يؤكد على أهمية الفلـسفة اليونانية للفكر المسيحي، وكان يعتقد أن يسوع هو الله "الإله الحي الذي عُذِّب وعاني وأيضا عُبِد .. وإذا قلده المسيحيون سيمكنهم أن يصبحوا مقدسين مثله... ويـسوع كان هو اللوجوس *logos* المقدس الذي تجسد في صورة بشر". من هؤلاء أيضا القديس

---

(١) لوقا: ٦: ٤٣.

(2) Armstrong, Karen, *A History of God*, p. 96-97.

(٣) كليمنت الإسكندري Clement of Alexandria (١٥٠ – ٢١٥ م.)، ولد على الأرجح في أثينا ودرس فيها فلسفة اليونانية قبل أن ينتقل للإسكندرية ويعتنق فيها المسيحية. يعد أول عضو فعال في كنيسة الإسكندرية، ووحد بين تقاليد الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية. له ثلاثة مؤلفات، هي: "المواعظ" يهاجم فيها الوثنية؛ و"المـؤدِّب" ويقصد به المسيح ﷺ، و"الكشكول" وهو عبارة عن آراء فلسفية متعددة يسميها "ملحوظات غنوصية"، مـع أن الغنوصية تعتبر من البدع أو الهرطقات المسيحية. كان يدعو لتعاليم الكنيسة الأولى، ولكنه كان يرى أن الغنوصية تعني المعرفة، وأن للمسيحية نظامها المعرفي الحق الذي تطور عن العقيدة، والذي يختلف عن هرطقة الغنوصيين. أراد أن يخلص المسيحية من القول بوجود إلهين؛ ومن التعاليم الباطنية التي تجعلها مذهبا صوفيا أو سريا، ويلجأ للفلسفة الحقة، يستعين بها على سد الثغرات التي خلفتها المسيحية. د.عبدالمنعم الحفني: موسـوعة الفلـسفة والفلاسـفة: ٢/١١١٠-١١١١. وانظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Clement_of_Alexandria#His_significance_for_the_Church

إيرينايوس[1] Irenaeus الذي بشَّر بعقيدة مشابهة وكان يؤمن بتجسد اللوجوس في جسد المسيح، الذي أصبح نموذجا للمسيحيين "عليهم محاكاته؛ وبذلك ستتحقق لهم قدرتهم البشرية الكامنة"[2]. تنهي أرمسترونج عرضها لهذه المرحلة الجديدة بطرح عدة أسئلة؛ فقد ترك لاهوت "كليمنت الإسكندري" أسئلة حاسمة دون أن يقدم أي إجابات عنها:

كيف يستطيع أي إنسان أن يصبح هو اللوجوس (أو العقل الإلهي)؟ ماذا يعني بقوله إن المسيح كان إلها؟ هل كان اللوجوس هو نفسه "ابن الله"؟ وما الذي يعنيه هذا اللقب اليهودي في العالم الهليني؟ كيف يمكن أن يتعذب الإله الذي لا يتألم في شخص المسيح؟ كيف كان بوسع المسيحيين الاعتقاد في أن يسوع كان له وجود إلهي، بينما يصرون على أنه لا يوجد إلا إله واحد[3]؟

تعقيب:

تأويل الطوائف المسيحية لمصطلح Godhead (اللاهوت):

كما ذكرت أرمسترونج فإن هذا المصطلح "**يستحيل فهمه**"، ولا نجد اتفاقا على المقصود به بين الطوائف المسيحية. وَرَد هذا المصطلح في العهد الجديد في ثلاثة مواضع، وذلك في بعض الطبعات الإنجليزية للكتاب المقدس (مثل طبعة الملك جيمس)، ولكنه ترجم في الطبعة العربية إلى "**لاهوت**"، في نفس الإصحاحات، على سبيل المثال: "فإذ نحن ذرية الله لا ينبغي أن نظن أن اللاهوت شبيه بالذهب.."[4]. وعلى الرغم من

---

(١) لا يُعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، ولكنه توفي على الأرجح في ٢٠٠ م. كان أسقفا لما يعرف الآن بمدينة ليون في فرنسا، كان يحارب الهرطقة والغنوصية، وكان يؤمن بوحدة الإله (أي وحدة الثالوث) ولم يؤمن بانفصال الإله إلي عدة أيونات مقدسة كما هو الحال في الفكر الغنوصي. حاول في كتابه "الرد على الهراطقة" أن يبين تهافت دعاوى الغنوصية، وأن يؤسس المسيحية على العقل، ولكن ردوده لم تسلم من اللجوء إلى الفلسفة، خاصة الغنوصية. قال إن المسيحية الصحيحة هي نفسها التقاليد اليونانية، وقد اصطبغت بها الفلسفة وقامت على أساسها، وإلا فلا تفسير لعبارات مثل: "في البدء كانت الكلمة"، "المسيح كلمة الله"، "الله وصفاته"، "الخلق والميعاد والكون". ففي رأيه أنها أمور سبق للفلسفة أن عالجتها، ولا سبيل لتفسيرها إلا من خلال الفلسفة. موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ٢٣٣/١. وانظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Irenaeus

(2) *A History of God*, p. 98.

(3) Ibid., p. 99.

(٤) سفر أعمال الرسل: ١٧/ ٢٩، رومية: ٢٠/١؛ كولوسي: ٩/٢.

أن كلمة *godhead* تستخدم كثيرا بالتبادل مع "الثالوث"، على أنها مرادفة لها، إلا أنها لا تعني في أصلها اللغوي إلا "الألوهية" أو "المقدس"[(١)].

أما كلمة "**لاهوت**"، التي استخدمتها الطبعة العربية للعهد الجديد، فلها أيضا عدة معان؛ فالمعنى الشائع لها هو أنها تعني "الله"، والذي حسب معتقد الكنائس المسيحية، قد حل في "الناسوت" أي البشر. ويعني اللاهوت في هذه الحالة، كل ما يخص الذات الإلهية أو كل ما يرتبط بالله[(٢)]. ولكن كلمة "لاهوت" هي في الأصل كلمة يونانية وتعني في أصل اللغة "الترتيب"، ولذا تُستخدم أحيانا بهذا المعنى إلى جانب استخدامها كمرادف لكلمة "الله"، وعلى ذلك يكون "علم اللاهوت" هو "علم الترتيب الإلهي". كما استخدمت كلمة "طقوس" في الكنيسة المسيحية بهذا المعنى، وتعني الترتيبات والنظم الروحية التي يجب مراعاتها في العبادة المسيحية[(٣)]. إذن فكلمة لاهوت *godhead* في الفكر المسيحي قد تشير إلى "الثالوث"، أو "الله" (بالمفهوم المسيحي)، أو "الترتيب"، ويكون على ذلك "علم اللاهوت" هو "علم الترتيب الإلهي".

وتختلف الطوائف المسيحية في معنى الكلمة godhead، فغالبية الطوائف ومنها الكاثوليكية، والأرثوذكسية الشرقية، والإنجيلية، والبروتستانتية تستخدمها بمعنى "الثالوث". تنظر طوائف أخرى مثل "المورمون" Mormonism و"شهود يهوى" Jehovah's witnesses إلى هذا المصطلح بمعنى مختلف؛ فالمورمون تعتقد أن الثالوث هو ثلاثة أشخاص مستقلين ولكن لهم "غرض واحد"، وترفض *شهود يهوى* فكرة الثالوث

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/Godhead_%28Christianity%29#cite_note-0

(٢) موقع كنيسة الإسكندرية الكاثوليكية : http://www.coptcatholic.org/section.php?id=842

(٣) موقع كنيسة الأنبا تكلا الحبشي الأرثوذكسي في القاهرة:

http://st-takla.org/Coptic-Faith-Creed-Dogma/Coptic-Rite-n-Ritual-Taks-Al-Kanisa/02-Coptic-Rituals-Theology__Fr-Asheia/Orthodox-Church-Rite_002-What-is-3elm-Al-Lahoot-Al-Taksy.html

وجاء في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: "لاهوت" هو قول النصارى أن المسيح به من الألوهية ومن البشرية معًا، فما كان من الألوهية فهو **اللاهوت**، وما كان من البشرية فهو **الناسوت**. واللاهوت هو الخالق والناسوت هو المخلوق، وربما يُطلق الأول على الروح، والثاني على البدن، وربما يطلق الأول أيضا على العالم العلوي، والثاني على العالم السفلي، وعلى السبب والمسبب. **وعلم اللاهوت** يختص به النصارى ويقابله علم الكلام عند المسلمين. انظر: : د/عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٧٠٥.

بالصورة التي تؤمن بها الطوائف الأخرى، إذ يؤمنون أن يهوى هو الله، وأن يسوع ابنه الوحيد، ولكنه منفصل عنه وله طبيعة مختلفة، إلى جانب بعض الفرق الأخرى التي ترفض الثالوث مثل "كنيسة المسيح، العالِم" *Church of Christ, scientist*، ومذهب التوحيدية Unitarians. فكل هذه الفرق الأخيرة تستخدم كلمة ***Godhead*** بمفهومها الخاص للثالوث أو للتوحيد[1]. فهذه الكلمة لم تعد تستخدم بالمعنى الغنوصي الأصلي، بل أصبحت تستخدم كمرادف لكلمة الثالوث أو اللاهوت.

* * *

المطلب الرابع: تجسد الآلهة في المعتقدات البشرية المختلفة:

تجسد الآلهة في البوذية والهندوسية:

وفي أسلوبها المعهود في تعميم المعتقدات البشرية، لا تغفل أرمسترونج أن تؤكد مرة أخرى، أن معتقد تجسيد الآلهة في صورة بشرية، كان شائعا في البوذية والهندوسية. وكما ذَكَرت من قبل، فقد ساد هذا المعتقد الأساطير الشرقية، ومنها انتقل لليهودية، ثم للمسيحية. كانت البوذية تقدس الكائنات العليا مثل بوذا، كما كانت الآلهة الهندوسية تتجلى في صورة بشرية تعرف بالبهاكتي *bhakti*. وتخلص أرمسترونج من هذا إلى استنتاجها المتوقع، وهو أن "تجسُد الآلهة في الإنسان" كان تعلقا أزليا عند البشر الذين كانوا يبحثون عن ديانة بشرية تقترب من تصورهم[2]. كما أنه لبى مطلبا شعبيا عميق الجذور في الاحتياج لعلاقة شخصية مع المطلق[3].

وعلى الرغم من تسليم أرمسترونج بأنه لم توجد تماثيل لبوذا عند وفاته (حوالي ٦ ق.م.)، إلا أن هذه التماثيل بدأت في الظهور في القرن الأول الميلادي، وهي تفسر هذا التغير بأن البوذيين حين أرادوا شيئا يذكرهم ببوذا؛ رأوا بالفعل أن "التماثيل" لم تكن تليق بمكانته التي لا تتجلى إلا في حالة النيرفانا، وهي الحالة التي لا يوجد فيها أي حس بشري عادي. إلا أن حبهم لبوذا دفعهم إلى صنع تماثيل له "حيث أمدهم هذه

---

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/Godhead_%28Christianity%29#cite_note-0

(2) *A History of God:* pp. 83- 84.

(3) Ibid., p. 86.

التماثيل بقوة وإلهام وأصبح لها أهمية كبرى في الروحانية البوذية"[١]، ولكن، لم تــذكر أرمسترونج كيف أمدهم تمثال بوذا بهذا الإلهام. ولكن هذا الولاء لكائن خارج الذات كان يختلف عن تعاليم جوتاما بوذا Buddha (مؤسس البوذية)؛ مما يعني أن البوذية قد مرت بمراحل من التطور، من الإيمان بقيم روحية عليا، إلى تجــسيد لبــوذا في تمثــال حجري، يمدهم بالقوة والإلهام، كما قالت. ولذا تفسر أرمــسترونج حــدوث هــذا التطور بقولها: "**إن كل الأديان تتغير وتتطور، و إلا تُركت وأصبحت مهملة**"[٢]!

أما في الهندوسية فهم يعتقدون أن للإله فشنو تجسدات كثيرة، ولكــن تجــسده في صورة كرشنا يُعَدّ هو أشهرها على الإطلاق. وتأكيدا لنفس هذه النقطــة، تتحــدث أرمسترونج عن ما يعرف في البوذية بالبوذيساتفا *bodhisattva*؛ وهو النموذج المثــالي للراهب أو الشخص العادي الذي مر بتجربة الاستنارة مثل بوذا، ولكنه تخلــى عــن الوصول للنيرفانا، وفضل البقاء في هذا العالم لإنقاذ الآخرين[٣]. وتــرى الكاتبــة أن الاعتقاد في هذه التجسدات والتجليات البشرية، هو في ذاته دليل على أن البــشرية لا تقبل أن يكون المطلق أي شيء إلا صورة بشرية يستطيعون أن يلمسوها ويروها رأي العين، بل ولا بد أن يكون لها أكثر من تجسد واحد كما هو الحال في كل من البوذية والهندوسية. وأخيرا تؤكد أرمسترونج أن فشنو كان سيلقى مصير "إله الــسماء" (في التوحيد البدائي)، الذي تركه البشر، بعد أن صبح بدوره إله متعال، بعيدا عن الناس. ولكن تجسدات الآلهة الهندوسية وظهور البوذيساتفا في البوذية أعــاد الإلــه لموقعــه الأرضي القريب من البشر[٤].

تعقيــب:

التجسيد في البوذية والهندوسية:

تؤكد أرمسترونج دائما في معرض حديثها عن الأديان، أنهــا يجــب أن "تــتغير

---

(1) Ibid., 84.

(2) Ibid.

(٣) وهو ما فعله عيسى عليه السلام، كما قالت أرمسترونج، حين "أخلى نفسه" من الصفات الإلهية، وفضل أن يضحي من أجل البشر. انظر: المطلب الأول من هذا المبحث "الثاني".

(4) *A History of God:* p. 86.

وتتطور، وإلا تركت وأصبحت مهملة"[١]. ومن خلال حديثها هي؛ فإن سبب هـذه المقولة هو رغبتها أن تطبق قانونا واحدا على جميع الأديان. فكما قالت في البداية، إن الأديان بصفة عامة تؤدي دورا في حياة البشر، فإذا كفت عن أداء هذا الدور فإن الناس يبحثون عن غيرها. وقد يكون قولها صحيحا في حالة واحدة، وهو أن يصنع البشر الدين لأنفسهم، لا أن يعتنقوا دينا صحيحا منذ البداية يعلمون مصدره بالبرهان القاطع، وأنه من عند الإله الحق.

في معرض حديثها عن التجسد في البوذية والهندوسية، توحي الكاتبة بأن فكرة "التخلي" عن الجانب الإلهي عند عيسى عليه السلام؛ أو ما قاله بولس عن المسيح الذي "فَرَّغ نفسه" من طبيعته الإلهية ونزل على الأرض ليفتدي البشرية[٢]؛ توحي بأن هذه الفكرة مقتبسة من ما يُعرف في البوذية بالبوذيساتفا ***bodhisattva***؛ أي النموذج المثالي للراهب الذي مر بتجربة الاستنارة مثل بوذا، ولكنه تخلى عن الوصول للنيرفانا، وفضل البقاء في هذا العالم لإنقاذ الآخرين[٣]. وقد تكون الفكرة ذاتها مقتبسة من الأديان الشرقية بصفة عامة، والتي تؤمن بتجسيد الإله في البشر؛ ففي رأيها أن هذه كانت سمة البشر عبر العصور، فهم دائما يبحثون عن شيء ملموس ليعبدوه. ولكن المسيحية لم تكن تحمل في تعاليمها الأولى فكرة التجسيد، بل أدخل هذا المفهوم، كل من بولس ويوحنا، كما عرضنا في النصوص الخاصة بكل منهما. وبالمثل، لم يقل بوذا نفسه بتجسد الإله في شخصه، بل صنع أتباعه هذه التماثيل. ويُعتقد أن أول تمثال لبوذا يعود تاريخه إلى القرن الأول أو الثاني الميلادي أي حوالي ٥٠٠-٦٠٠ سنة بعد وفاته. لذا فهي لا تعد تمثيلا لشخص بوذا؛ إلا أن هذا التمثال أصبح الآن أحد الرموز "الرئيسية" في البوذية[٤].

ومن الممكن أن تكون فكرة التجسيد؛ وهي مقحمة على المسيحية، مقتبسة من أي

---

(1) Ibid., p. 84.

(٢) رسالة بولس إلى أهل فيلبي: ٢/ ٦-٧.

(3) *A History of God:* p. 86.

(4) http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist_symbolism

http://www.nywellnessguide.com/buddhism/060221-BuddhaStatue.asp

مصدر "وثني" آخر، اختار من كتبوا الأناجيل أن يقحموها على المسيحية لإضفاء مزيد من التبجيل على عيسى عليه السلام، الذي لم يأمرهم بهذا؛ لأنه نبي الله[1]. ولكن الغريب أن أرمسترونج تحاول أن تبرر هذا التجسيد لبوذا، بقولها إنه يمدهم بقوة وإلهام، مما يعني أنها تقر هذه المعتقدات البشرية "الوثنية". كما أنها تقر تطور الأديان، كما حدث في البوذية، وإلا لتركها أتباعها وأصبحت مهملة، كما تقول. وربما يكون هذا من أسباب الهجوم الدائم من الغرب على المسلمين الذين لا يقبلون بأي حال تصوير نبيهم ﷺ في أي صورة كانت، ولا يتخلون عن ثوابتهم وأصولهم، وهو ما يعده البعض، خطأً، من "الأصولية"، والجمود، وإقصاء الآخر.

ولكن الخلاف هنا جذري بين ما تقوله أرمسترونج، وما يعتقده المسلمون. فالإسلام يقوم على أصول لا تتغير، وإلا لأصابنا مثل ما أصاب ديانة جوتاما بوذا الذي خالف أتباعه تعاليمه، تلبية لنداء التطور والتغيير، أو من باب الحب الزائد لبوذا. وعلى الرغم من أن المسلمين لم يقبلوا نداء التطور، كما فعل البوذيون، إلا أن دينهم لم ولن يصبح من الأديان المهملة.

* * *

(٢) يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ...﴾ [المائدة: ١١٦].

المبحث الثالث

حسم قضية الثالوث في المجامع الكنسية

بحلول القرن الثالث الميلادي، أصبح المسيحيون أكثر إدراكا لهذه المشاكل الخلافية. في مطلع هذا القرن اقترح سَبليوس[١] Sabellius أنه يمكن مقارنة المصطلحات التوراتية "الآب" و "الابن" و "الروح القدس" بالأقنعة "أو **البيرسونا**"[٢] *personae* التي يرتديها الممثلون، مما يعني أنه إله واحد ولكنه يتخذ شخوصا كثيرة مختلفة حين يتعامل مع العالم. ولكن رأي سَبيلوس هذا رُفض من أغلب المسيحيين، لأن ما قاله يعني أن الله الذي لا يتأثر ولا يتألم، قد عانى وتعذب حين قام بدور الابن[٣]. اقترح أسقف آخر، وهو أسقف أنطاكية، بولس السُّميساطي[٤] Paul of Samosata رأيا آخر حول طبيعة المسيح، وهو أن يسوع كان مجرد إنسان استقرت فيه كلمة وحكمة الله، كما لو كانت تستقر في أحد المعابد. ولكن رأيه قوبل أيضا بالرفض في المجمع المسكوني الذي عقد في أنطاكية عام ٢٦٤ م[٥].

---

(١) لاهوتي وأحد قساوسة القرن الثالث الميلادي ولكن شخصيته غير معروفة تحديدا إلا من خلال ما كتبه عنه معارضوه. كان يعتقد أن "الله" لا ينقسم إلى ثلاثة أشخاص: الآب والابن والروح القدس، بل هي مظاهر مختلفة لنفس الشخص المقدس، إلا انه قوبل بمعارضة شديدة من بعض معاصريه مثل هيبوليتس في روما.

http://en.wikipedia.org/wiki/Sabellius

(٢) تعرّف الكاتبة "البيرسونا" *Personae* على أنها القناع الذي يرتديه الممثل لتحسيد شخصية معينة، وذلك ليتعرف الجمهور على الشخصية التي يقوم الممثل بأدائها، وهو المصطلح الذي فضل المسيحيون الغربيون استخدامه للإشارة إلى الحالة الداخلية للثالوث، أو الأشخاص الثلاثة وهم "الآب والابن والروح القدس".

Armstrong, Karen, *A History of God*, p. 405.

(3) Ibid. p. 99.

(٤) كان بولس السُّميساطي أسقف أنطاكية في الفترة ٢٦٠ -٢٦٨ م، وكان يعتقد في وحدانية الله، وأن المسيح ولد كرجل عادي، ولكن أثناء تعميده تم دمجه مع اللوجوس المقدس أو كلمة الله. لذا كان يرى أن يسوع ليس إلها تحول إلى رجل، ولكنه كان رجلا تحول إلى إله.

http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_of_Samosata#Teachings

(5) *A History of God*, p. 99.

المطلب الأول: أثر الأفلاطونية المحدثة في الفكر المسيحي:

١. الحقيقة المطلقة عند أفلوطين:

ترى أرمسترونج أن أفلوطين[١] كان له أثر كبير في في فكرة الثالوث المسيحي، هذا التأثير الذي امتد أيضا، كما قالت، إلى جميع الأديان الموحدة؛ وتقصد بها اليهودية والإسلام[٢]. لم يحاول أفلوطين أن يقدم تفسيرا علميا للكون أو البحث في أصل الحياة، كما تقول، ولكنه كان يحث تلاميذه على الانسحاب إلى داخل أنفسهم ليستكشفوا أعماق النفس. "فمن أجل معرفة جوهر الحقيقة الكامنة يجب على الروح أن تعيد تشكيل نفسها...وأن تستغرق في التأمل...ولكن هذا لن يكون صعودا إلى حقيقة خارج أنفسنا، بل هبوط إلى أعماقها أو بتعبير آخر تسلق إلى الداخل"[٣].

تحدث أفلوطين عن الحقيقة المطلقة التي أطلق عليها **"الواحد the One"**، والتي تدين لها كل المخلوقات بالوجود، فقال إن هذا "الواحد" هو "البساطة عينها، ولم يكن له صفات تختلف عن جوهره تحتمل أن توصف بالوصف المعروف لدينا، **"كان وحسب It just *was***. لذا فهذا الواحد "لا اسم له، وإذا كان لنا أن نفكر به إيجابيا، فسيكون الصمت أبلغ من أجل الوصول للحقيقة". كان أفلوطين يقول أيضا: "إن هذا الواحد هو كل شيء، وهو لا شيء، لا يمكن أن يكون أيا من الأشياء الموجودة حولنا، ولكنه في الوقت ذاته هو كل هذه الموجودات". وترى أرمسترونج أن هذا التصور الأفلوطيني

---

(١) أفلوطين Plotinus (٢٠٤ - ٢٧٠ م) هو أحد أشهر فلاسفة العالم القديم، يقال إنه ولد في ليكوبوليس (أسيوط) في مصر، ثم ارتحل إلى الإسكندرية ولازم أستاذه أمونيوس سكاس Ammonius Saccas إحدى عشرة سنة، ثم ذهب إلى روما عام ٢٤٥ م حيث أسس فيها مدرسته التي قام عليها حتى مات. يعد أفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثة (الحديثة) Neoplatonism، وكان يؤمن بأن العالم لم يوجد بنفسه بل وُجد من علة سابقة كانت السبب في وجوده، وأن هذا الذي صدر عنه العالم **"واحد" One** غير متعدد، لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار، وهو أزلي أبدي قائم بنفسه، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحاني، خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائما بنفسه على خلقه ...هو علة العلل ولا علة له". انظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية: ص ٢٦٧-٢٦٨.

(٢) تأثر بعض فلاسفة المسلمين المشائيين مثل الفارابي وابن سينا، وبعض فلاسفة الصوفية مثل ابن عربي، بالأفلاطونية المحدثة، خاصة فيما يتعلق بخلق العالم ونظرية الفيض.

(3) *A History of God*, p. 102.

سيصبح أحد الموضوعات الرئيسية في تاريخ الألوهية فيما بعد[1].

٢. أثر أفلوطين في إله المسيحية:

أما عن أثره في المعتقدات المسيحية، فتقول أرمسترونج إن أفلوطين عاد إلى نظرية الفيض؛ فقال "إن كلا من الفيضين الأولين اللذين انبثقا من "الواحد" مقَدَّسين، لأنهما جعلانا نتمكن من معرفة ومشاركة حياة "الله"، فقد شكلا مع الله "ثالوثا مقدسا". وفي رأيها، أن قول أفلوطين هذا كان قريبا من الحل النهائي الذي اختاره المسيحيون لمشكلة الثالوث؛ حيث ذكر أفلوطين إن الفيض الأول كان "العقل" Mind ومن هذا العقل انبثقت "الروح" Soul بنفس الطريقة التي انبثق بها العقل من "الواحد". ولكن أفلوطين لم ير لهذا الثالوث "للواحد والعقل والروح" وجودا خارجيا *out there*، كما تقول أرمسترونج، لأن المقدس كان يعني كل الوجود، كان الله يعني كل شيء، أما الكائنات الأدنى فهي موجودة فقط ما دامت تشارك في الوجود المطلق للواحد. كما ترى أيضا أن هذا "الواحد" غير شخصي[2] *impersonal*، لا جنس له، غافل عنَّا، أما "العقل" فهو مذكر، و"الروح" مؤنثة، "مما يدل على رغبة أفلوطين في الحفاظ على الرؤية الوثنية لتحقيق التوازن الجنسي بين الآلهة"[3].

ولكن إله أفلوطين كان يختلف عن إله الكتاب المقدس، فإله أفلوطين لا يأتي إلينا ولا يكشف لنا عن ذاته، وليس له معرفة لما هو خارج ذاته. إلا أنه في هذه الفترة،

---

(1) Ibid.

وستعود أرمسترونج لذكر هذا الموضوع في الفلسفة الإسلامية؛ التي تدخل تحت مسمى "الفكر الإسلامي" وليس تحت مسمى "تاريخ الألوهية"، أو الاعتقاد، كما تقول أرمسترونج. كما أنها تحدثت عن هذه الفكرة ذاتها في كتابها الأخير، *"The Case For God"*، والذي تؤكد فيه أن الإله "قضية ذاتية"، اخترعها الإنسان في "مخيلته"، وأن أفضل تعبير عن هذا الاعتقاد يكون "بالصمت". انظر: المبحث التمهيدي.

(٢) المقصود بالإله الشخصي ، بصورة عامة، هو هذا الإله الذي له كيان شخصي منفصل، مثل "زيوس" أو "أبولو"وغيرها من الآلهة الإغريقية والرومانية الوثنية. وينطبق هذا أيضا على إله المسيحية واليهودية والإسلام في الفكر الغربي. ويقابل هذا مفهوم الإله غير الشخصي *impersonal god* وينطبق على أي فلسفة للتأليه تقوم على افتراض أن الإله ليس إلا فكرة فلسفية أو قوة كامنة في كل المخلوقات (قريبة من فكرة وحدة الوجود)، وينطبق هذا على المعتقدات البوذية والهندوسية وغيرها من الفلسفات التي لا تؤمن بإله شخصي، وينطبق هذا أيضا على "الواحد" في فكر أفلوطين حسب رأي أرمسترونج.

(3) Ibid., pp. 103- 104.

كانت المسيحية تشق طريقها في عالم سادت فيه المثل الأفلاطونية، لذا حين أراد المفكرون المسيحيون تفسير تجربتهم الدينية، توجهوا شطر الرؤية الأفلاطونية المحدثة التي قدمها أفلوطين وتلاميذه الوثنيون من بعده. وتقدم أرمسترونج رؤيتها عن أوجه التشابه بين "التوحيد" والفلسفات الدينية الأخرى، فتنص على أن "مفهوم الاستنارة الذي قدمه أفلوطين، كان قريبا من المثال الهندوسي والبوذي في الهند.. وعلى الرغم من بعض الاختلافات السطحية بين "التوحيد" والرؤى الأخرى للحقيقة، فحين يتأمل البشر في "المطلق" (أيا كان هذا المطلق)، فهم يمرون بتجارب مشابهة، مثل الإحساس بالحضور والنشوة والرهبة، في حضور حقيقة ما، تسمى النيرفانا (الاستنارة عن البوذيين)، أو "الواحد،" (الذي تحدث عنه أفلوطين)، أو البراهمان (عند الهندوس)، أو الله God"، فهي "حالة ذهنية" أو "إدراك ذهني" يبحث عنه البشر في أي قوى سامية أو مفارقة[1].

بحلول عام ٢٣٥ م، "أصبحت المسيحية أهم الأديان في الإمبراطورية الرومانية، وأخذ المسيحيون يبحثون عن كنيسة عظيمة لها منطلق ديني واحد، يمنع التطرف والشذوذ في الأفكار، وقال هؤلاء اللاهوتيون الأرثوذكسيون ببطلان الرؤية المتشائمة للغنوصيين والمرقيّين (أتباع مرقيون) وغيرها من الأفكار المشابهة، وبدأت المسيحية تتجه نحو الأفكار التي تتحاشى تعقيدات العبادات الغامضة، والتي تميل للزهد وتفتقر للمرونة. وترى أرمسترونج أن المسيحية بدأت أيضا تلقى قبولا عند المثقفين؛ الذين كانوا قادرين على تطوير الدين في مسارات يمكن أن يفهمها العالم الروماني – الإغريقي. وعلى الرغم من اعتناق قسطنطين للمسيحية حوالي عام ٣١٢ م، إلا أن مشكلات المسيحية لم تنته، لأن معضلة "كيفية الاعتقاد في إله المسيحية" لم تنته، هي الأخرى[2].

---

(1) Ibid., p. 104.

هكذا، وبالجملة تقرر الكاتبة أن العلاقة بين الله والمخلوقين، مجرد علاقة ذهنية فحسب. كما توحد بين المعتقدات المختلفة في "الإله" أو في "المقدس"، فتقول إن هذا الشعور الغامض في حضور المقدس المفارق *numinous* يتشابه عند كل البشر.

(2) Ibid., pp. 105- 106.

تعقيب:

هل تأثر الفكر الإسلامي بالأفلاطونية المحدثة؟

• **الفارابي وأفلوطين:**

تقول أرمسترونج إن أفلوطين قد أثّر في الأديان الثلاثة الموحدة بصورة كبيرة. والواقع أنه لم يؤثر في الإسلام كدين، لأن أصول الإسلام لا تتغير، ولكنه أثّر في فكر بعض الفلاسفة المشائين كالفارابي وابن سينا، وبعض فلاسفة الصوفية كابن عربي؛ خاصة فيما يتعلق بنظرية الفيض. فقد تأثر الفارابي في فلسفته الطبيعية بنظرية الفيض، وكان يقول إن الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات، ولكنه كان يرى أن الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثرة، فكيف وُجد العامل المتكثر من الله؟ لحل هذه المشكلة رأى الفارابي أن الله سبحانه وتعالى صدر عنه -أول ما صدر- العقل الأول، ويقول: "إن أول المبدَعات عنه شيء واحد بالعدد، وهو العقل الأول، وتحصل في المبدَع الأول (الذي هو العقل الأول) الكثرة بالعَرَض، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول.."[1]، وعن هذا العقل الأول يفيض العقل الثاني وهكذا إلى آخر هذه العقول وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق. وكان غرض الفارابي هو "شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة إلى الكثرة الحقيقية المطلقة. فالذي نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه، كما تصور الفارابي، هو واحد بالذات ولكنه متكثر بالاعتبار فحسب"[2]. ولمزيد من التوضيح، لا بد من تسليط بعض الضوء على ابن عربي وأفلوطين.

• **ابن عربي وأفلوطين:**

يظهر تأثُّر ابن عربي أيضا بنظرية الفيض الأفلوطينية، من خلال مقارنة عقدها د.السيد رزق الحجر؛ بين بعض أفكار ابن عربي، وآراء الأفلاطونية المحدثة. من ذلك "أن فكرة أفلوطين عن المبدأ الأول ووصفه له بأنه الواحد وحدة مطلقة، وأنه يعلو على

---

(١) الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد طرخان: عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة: سلسلة مبادئ الفلسفة القديمة: المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠، جـ٢/ ٧.

(٢) د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ط ٦: مكتبة وهبة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٣٠٦-٣٠٧.

العقل، تتفق مع فكرة ابن عربي عن الله تعالى، إذ يصفه بأنه 'موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود غير مقيد بغيره ولا معلول عن شيء"[١]. كما أنهما يتفقان على أن الواحد الأول، أو الواحد الحق "لا يمكن وصفه بأي صفة إيجابية عدا التأكيد على كماله المطلق بالقياس إلى كل ما عداه، وأن كل ما يمكننا وصفه به إنما هو الصفات السلبية". فكلاهما يرى بعد المسافة بين الله تعالى، وبين الكثرة المحسوسة في الكون، والحل لاجتياز تلك المسافة، لا يكون إلا في القول بالوسائط أو القول بالفيض، وهو ما يبين قول ابن عربي أيضا بالفيض مثل أفلوطين، بل ويتفق معه في عناصر هذ النظرية[٢]. فإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قد تأثروا بفكر أفلوطين فهذا لا يعني أن "العقيدة الإسلامية" قد تأثرت بذلك الفكر، كما تزعم الكاتبة، وسوف يعالج هذا الموضوع بشيء من التفصيل، في سياق مرحلة "إله الفلاسفة"، في تاريخ "الألوهية"، بإذن الله.

• **ما هو "الواحد" المطلق الذي يؤمن به كل البشر؟**

تقول أرمسترونج: "إن مفهوم الاستنارة الذي قدمه أفلوطين، كان قريبا من المثال الهندوسي والبوذي في الهند.. وعلى الرغم من بعض الاختلافات السطحية بين "*التوحيد*" والرؤى الأخرى للحقيقة، فحين يتأمل البشر في المطلق، فهم يمرون بتجارب مشابهة، مثل الإحساس بالحضور والنشوة والرهبة، في حضور حقيقة ما، تسمى "النيرفانا" (الاستنارة عند البوذيين)، أو "الواحد" (عند أفلوطين)، أو "البراهمان" (عند الهندوس)، أو "الله God"[٣]، عند المسلمين واليهود.

* ولكن في الواقع يوجد فروق جوهرية بينهم. وحين تقول أرمسترونج "**God**"؛ فهي تقصد إله المسيحية واليهودية والإسلام معا؛ وهو ما لا يحتمل الجمع مع المعتقدات الأخرى.

فالمقصود بالنيرفانا؛ هو حالة من الاستنارة يصل إليها البوذي، الذي يعتقد في

---

(١) ابن عربي: محيي الدين: الفتوحات المكية: تحقيق: د. عثمان يحيى؛ مراجعة وتصدير: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٢ هـ- ١٩٧٢م، السفر الثاني: الباب السادس: ص ٢٢٣، فقرة ٣١٧.

(٢) د. السيد رزق الحجر: التصوف الإسلامي بين الاتباع والابتداع: دار الهاني: ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤ م، ص: ٢٥٦ وما بعدها.

(3) *A History of God*, p.104.

فلسفة لا تؤمن بإله شخصي. كما أن البراهمان في الهندوسية يمثل جزءًا من الثالوث الهندوسي الذي يتكون من براهما[1] Brahma، وشيفا Shiva أو سيفا Siva، وفيشنو Vishnu؛ وكلها تمثل ثلاثة رموز، أو أوجه لحقيقة واحدة لا سبيل لفهمها. ففيشنو كان رحيما، وشيفا كان مدمرا للشر وبراهما كان يُعد في ثالوثهم هو الخالق. كما كان لفيشنو تجسدات كثيرة ومن أشهرها "كريشنا"؛ فالإله عندهم قد تجلى في أكثر من صورة أو avatars. وكثيرا ما يتم عقد مقارنة بين العقيدة المسيحية وبين عقائد الهندوسية؛ فبراهمان يشبه الإله الآب في المسيحية، وفشنو يشبه الإله الابن، وشيفا يشبه الروح القدس[2]. فلا سبيل للقول بأن المعتَقَد فيه "واحد"، أيا كان اسمه كما قالت أرمسترونج. وسبحانه، عز من قائل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3].

* * *

المطلب الثاني: اتفاق مجمع نيقية على العقائد المسيحية:

١. آريوسوأثَنازيوس:

في حوالي عام ٣٢٠ م، سيطر ولع لاهوتي على كنائس مصر وسوريا وآسيا الصغرى، وقاد آريوس[4] Arius حملة تحدى فيها الأسقف ألكسندروس أسقف

---

(١) قضية الآلهة في الهندوسية شديدة التعقيد، ولكن بإيجاز شديد فالبراهمان Brahman في الهندوسية تعني عدة أشياء، فهو الإله المطلق الخالق فلا يوجد إلا حقيقة واحدة مطلقة. والبراهمان تشير أيضا إلى وحدة الوجود حيث تؤمن الهندوسية بأن الإله يتجلى في كل شيء. وهذه البراهمان تتجلى في عدة صور للإله، وهي البراهما، وينظر لها على أنها صورة الخالق، وفشنو وهو منقذ وراعي البشرية وله حوالي عشرة تجسدات بشرية، أشهرها كريشنا وهو التجسد الثامن له، كما يعتقد الهندوس أنه تجسد في صورة بوذا. أما تجسده العاشر في صورة كالكي Kalki فهو الفارس الذي سيأتي على ظهر جواد أبيض ويحمل سيفا في يده، لينقذ العالم من الشر ويدمر الأشرار، ثم يخلق عالما جديدا ذهبيا مرة أخرى، وهذا هو تجسد مستقبلي. وله تجسد في صورة بوذا وراما؛ أما شيفا فهو إله التناقضات فهو إله الخير والشر، وهو الخالق والمدمر، وهو إله الخصوبة وإله الزهد. ويوجد آلهة أخرى كثيرة إلى جانب هذه الآلهة لا يتسع المقام لذكرها.

http://www.religion-cults.com/Eastern/Hinduism/hindu4.htm#Spirit

(2) Ibid.

(٣) الأنبياء: ٢٢.

(٤) آريوس (٢٥٦- ٣٣٦ م) هو مؤسس مذهب الآريوسية في الديانة المسيحية. ولد آريوس في قورينا (ليبيا الحالية) ثم تلقى تعليمه اللاهوتي في مدرسة الإسكندرية ثم أنطاكية. كان آريوس يقول إن "الكلمة" ليس بإله،=

الإسكندرية، "فقد تساءل آريوس كيف يمكن ليسوع المسيح أن يكون إلها مثله مثل الله الآب؟" تقول أرمسترونج إن آريوس لم ينكر ألوهية المسيح، ولكنه كان يطلق على يسوع "الله القوي" و"الله الكامل"، إلا أنه كان يقول: "إنه من قبيل التجديف أن نعتقد أن يسوع كان مقدسا بطبيعته، فقد قال يسوع إن الآب كان أعظم منه". وأدرك الكسندروس أن آريوس كان قد بدأ يطرح أسئلة حاسمة حول طبيعة الله[1]. ولحسم هذا الجدل، تدخل الإمبراطور قسطنطين وعقد مجمع نيقية المسكوني، وأصبح اسم آريوس تبعا لذلك يرتبط بالهرطقة المرفوضة من قِبَل الكنيسة[2].

إلى هذه اللحظة لم يكن المسيحيون قد وجدوا إجابة عن السؤال المحير، كيف أنقذهم المسيح بموته وقيامته؟ فهم مؤمنون بأن هذا حدث بالفعل، وأنه مكّنهم من عبور الهوة التي تفصل البشرية عن الله، ولكن يبقي السؤال، كيف حدث هذا؟ على أي جانب من المقدس كان يسوع؟ "فإما أن المسيح –الكلمة- كان ينتمي إلى العالم المقدس (الذي هو الآن مملكة الله وحده)، أو أنه كان ينتمي للعالم الهش المخلوق؟"[3] اختار آريوس أن يضعه في جانب العالم المخلوق، واختار أثنازيوس[4] Athanasius أن

-ويختلف في طبيعته عن الآب، فهو سرمدي وحده، ليس له بداية وحده، وله الخلود وحده. أما الابن فهو مخلوق، وبما أن العالم خلق من خلاله (أي الابن) فيجب أن الابن وجد قبل العالم. إلا أنه كان هناك وقت حين لم يكن الابن موجودا، أي قبل أن يولد من الآب.

http://en.wikipedia.org/wiki/Arius#Arius.27_concept_of_the_Word .

وجاء في المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية: إن آريوس قد رفض "مذهب الطبيعة الواحدة الذي يقول إن المسيح في الدنيا كانت طبيعته الإنسية هي الأظهر، وباطنها الطبيعة الإلهية. وقال عن المسيح إنه لا يمكن أن يكون ابن الله، لأنه مولود وقبل أن يولد لم يكن شيئا، وكانت له القابلية أن يموت، ولما مات كان موته كموت الآخرين. وقد علمنا أن ولادته كانت كالآخرين، لأن موته كان كالآخرين... وامتدت دعوة آريوس إلى الناس البسطاء، لأنه كان قد يئس من رجال الكنيسة، وحاربه هؤلاء، وكان أشدهم حربا عليه أثيناوس (أو أثنازيوس)، واستُصدر قرار من مجمع نيقية عام ٣٢٥ م ضده، ثم مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١ ، وكفروه، ولم يقو آريوس على الاستمرار فاعتزل، وانصرف إلى الكتابة". انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٤٩.

(1) *A History of God,* p.107.

(2) Ibid., p. 108.

(3) Ibid.

(٤) كان القديس أثنازيوس (٢٩٣ -٣٧٣ م) بطريرك الإسكندرية في القرن الرابع الميلادي، وتم الاعتراف به كقديس من قبل الكنيسة الكاثوليكية والكنائس الأرثوذكسية الشرقية. وكان مقاوما عنيدا للآريوسيين.

http://en.wikipedia.org/wiki/Athanasius_of_Alexandria

يضعه في جانب العالم المقدس. بهذا الرأي "أراد آريوس أن يؤكد على الفارق الأساسي بين الله المتفرد في صفاته وبين سائر المخلوقات". كتب آريوس إلى أسقف الإسكندرية يقول له: "إن الله هو وحده الذي لم يولد، هو وحده الأزلي، هو وحده ليس له بداية، هو وحده الحق، هو وحده الذي لا يفنى ولا يموت، هو وحده الحكيم، هو وحده الخيِّر، وهو وحده الحاكم"(١).

تعقيبا على هذا النص الذي أورَدْتُه نقلا عن رسائل آريوس، تقول أرمسترونج: "إن آريوس كان على دراية تامة بالكتاب المقدس، وقدم عددا كبيرا من النصوص لدعم رأيه بأن المسيح - الكلمة- لا يمكن إلا أن يكون مخلوقا مثلنا. وكانت الفقرة الأساسية التي استند إليها، هي وصف الحكمة الإلهية في سفر الأمثال(٢)، والتي تقول بكل وضوح إن الله خلق الحكمة في البداية، وهذا النص يقول أيضا إن الحكمة كانت سبب الخلق، وهي فكرة تكررت في إنجيل يوحنا " كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيءٌ مما كان"(٣). إذن كان اللوجوس هو الأداة التي استخدمها الله كي يدعو المخلوقات الأخرى للوجود، ولذا كان مختلفا عن الكائنات الأخرى، وكان أيضا ذا مكانة عالية، ولكن لأنه مخلوق، فهو يختلف جذريا عن الله ويتميز عنه(٤).

• **قول آريوس في المسيح عليه السلام:**

ولكن كيف فسر آريوس ما قاله يوحنا في مستهل إنجيله؟ تقول أرمسترونج: "ولكن يوحنا الذي قال إن يسوع كان هو اللوجوس، قال أيضا إن اللوجوس كان هو الله. أما آريوس فقد أصر أن اللوجوس لم يكن هو الله بحكم طبيعته؛ بل رفعه الله إلى منزلة مقدسة. كان يختلف عن طبيعتنا البشرية لأن الله خلقه بصورة مباشرة، ولكنه خلق الأشياء الأخرى من خلاله، .. فقدسية يسوع لم تكن بسبب طبيعته الأصلية، بل

---

(1) *A History of God,* p.109.

(٢) "الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم" الأمثال (٨: ٢٢). (*قناني*: أي "اقتناني")

"The LORD ***possessed*** me in the beginning of his way, before his works of old".

(٣) إنجيل يوحنا: ١: ٣.

(4) *A History of God,* p.109.

كانت فقط هبة من الله"[1]. دعم آريوس أيضا نظريته بعدة نصوص؛ منها "قول يسوع عن الله إنه "أباه"، مما يقتضي مباينته له، فالأبوة تقتضي وجودا سابقا، وتفوقا معينا على الابن". كما استند آريوس إلى نصوص أخرى تؤكد "تواضع وضعف المسيح. ولكنه بذلك لم يقصد الانتقاص من يسوع كما ادعى أعداؤه...، بل كان يعتقد في فضيلة المسيح وكان مطيعا له حتى الموت"[2].

كان آريوس يقول أيضا: "إن المسيحيين تم إنقاذهم وأصبحوا مقدسين، بل ومشاركين في طبيعة الإله. وكان هذا ممكنا لأن يسوع أضاء لنا الطريق ..لقد عاش حياة بشرية كاملة وأطاع الله حتى الموت على الصليب، فإنه كما كان بولس يقول "بسبب طاعته لله حتى الموت، رفعه الله إلى مرتبة عالية وأعطاه اللقب الإلهي ***kyrios*** (أي رب)"[3]. وأخيرا يقول آريوس إنه "إن لم يكن عيسى بشرا فلا أمل لنا؛ فلو كان إلها، فليس لنا ما يمكن أن نحاكيه في حياته ..بل إنه عن طريق التأمل في حياة المسيح وبنوته المطيعة الكاملة، سيصبح المسيحيون –هم أيضا- مقدسين مثل يسوع. إذن من خلال محاكاة المسيح المخلوق الكامل سيصبح المسيحيون مخلوقات كاملة لا يعتريها التغير ولا التحول"[4].

* إذن يبدو مما أوردته أرمسترونج على لسان آريوس، أنه لم ينفِ الجانب الإلهي تماما في المسيح ﷺ، بل قال إنه في الأصل "بشر"، ولكن الله رفعه إلى منزلة مقدسة وأعطاه اللقب الإلهي *kyrios*. ولذا كان يسوع يختلف عن طبيعتنا البشرية لأن الله خلقه بصورة مباشرة، وخلق الأشياء الأخرى من خلاله. ولكن آريوس رغم ذلك ركز على أن المسيح ﷺ كان بشرا، و إلا لما كان لنا أمل في أن نحاكيه في حياته. فآريوس لم يكن موحدًا بالصورة التي نعتقدها في الإسلام، وفي الوقت ذاته، هو لم يقل بألوهية المسيح بشكل مباشر كما قال غيره.

---

(1)Ibid.

(2)Ibid.

(3) Ibid., p. 110.

(٤) رسائل آريوس إلى الكسندر: ٦/ ٢؛ A History of God, pp.109- 110.

• **قول أثَنازيوس في المسيح عليه السلام:**

على النقيض من آريوس، كان أثنازيوس يرى أن **البشرية هشة**؛ فقد جاء الإنسان من العدم وسقط مرة أخرى إلى العدم حين أخطأ. إذن فهو لا يستطيع، حسب رأيه، أن يتجنب السقوط في العدم مرة أخرى، إلا من خلال المشاركة في الله، وذلك من خلال اللوجوس "لأن الله وحده هو الكامل ... ولهذا فقد تجسد اللوجوس في جسد المسيح ليعطينا الحياة. ولكنه يعود مرة أخرى ليقول إن اللوجوس لو ظل في طبيعته البشرية الهشة فلن يستطيع أن ينقذنا وسيأخذنا مرة أخرى للعدم، لذا فقد استنتج أن المسيح، أو اللوجوس مجسدا في صورة بشرية، لا بد أنه كان من نفس طبيعة الآب. فكما قال أثنازيوس لقد أصبحت الكلمة إنسانا، من أجل أن يصبح الإنسان مقدسا"[١]. ولحسم هذه الكارثة أو الخلاف الحاد بين وجهتي نظر متناقضتين تماما، اجتمع الأساقفة في نيقية عام ٣٢٥ م، وتبنى معظم المجتمعين موقفا وسطا بين آريوس وأثَنازيوس، إلا أن أثَنازيوس استطاع فرض "لاهوته المفترض" على غالبية المجتمعين ومعهم الإمبراطور، الذين قرروا أن المسيح لم يكن مجرد مخلوق، بل اعتبروا أن الخالق والمخلّص كانا شيئا واحدا[٢]. تورد أرمسترونج مقتطفا[٣] من النص الذي اعتمده المجمع، يقول في جزء منه:

نحن نؤمن بإله واحد

الآب القدير

خالق كل شيء، مرئي وغير مرئي

ونؤمن بالرب الواحد - يسوع المسيح (ابن الله)

الابن الوحيد المولود للآب

من مادة الرب،

والرب من الرب،

---

(1) Ibid., p. 110.

(2) Ibid., pp. 110- 111.

(٣) تقول أرمسترونج إن هذا النص يختلف عن النص المعروف حاليا **بلاهوت نيقية**، لأن الأخير تم كتابته في مجمع قسطنطينية المعقود عام **٣٨١م**. أما النص الذي أوردت مقتطفا منه فقد كتب قبل ذلك في عام **٣٢٥م**.

A History of God, p.414.

النور من النور
الإله الحقيق من الإله الحقيقي
مولود *وليس مصنوعا،*
من نفس مادة الآب
ونحن نؤمن بالروح القدس[١]

استمر الشقاق بين الأساقفة بعد المجمع، وظل كلٌ منهم يدَرِّس اللاهوت الذي يقتنع به، وظل مصطلح[٢] ***homoousion*** - ويعني حرفيا- **"من نفس المادة"**، جدليا لأنه لم يرد في الكتاب المقدس[٣].

ظل هذا الجدل المستمر حول كيفية التسليم بالثالوث، مع الاحتفاظ بفكرة وحدة الإله، وكيف يمكن القول بتجسد المسيح، على الرغم من عدم انسجامها الظاهري مع الوحدانية؟ وكان مما اقترحه أثَنازيوس القول بأن اللوجوس كان طورا عابرا انبثق من الله عند الخلق ثم تجسد في يسوع، وحين يكتمل الخلاص سيعود مرة أخرى لطبيعة الإله، فيعود "الله" واحدا كاملا كما كان في البداية. هل كان يسوع من نفس طبيعة الآب، أم أنه من طبيعة مماثلة، تقول أرمسترونج إن الأولوية في هذا الجدل بين القديسين كانت معارضة آريوس الذي قال إن الابن كان مباينا تماما لله، ومن طبيعة مختلفة تماما، فلم يبق إلا الرمز للتعبير عن هذه الإشكالية، التي لا توجد كلمات يمكنها التعبير عنها[٤]. لذا، جاء باسيل[٥] أسقف قيصرية في القرن الرابع ليفرق بين مفهومين

---

(1) Ibid., p. 111.

(٢) جاء في قاموس أكسفورد لمصطلحات أديان العالم أن هذه الكلمة (من أصل يوناني) استخدمت في مجمع نيقية للتعبير عن العلاقة بين الآب والابن، وتم قبولها على أنها صيغة معارضة لما جاء به آريوس، بناء على إلحاح من الإمبراطور، على الرغم من تفضيل الأغلبية استخدام مصطلح ***homoiousion*** الذي يعني "من مادة مشابهة" والتي تعطي معنى أوسع من مصطلح ***homoousion*** "من نفس المادة"، كما أنه كان سيمثل حلا وسطا بين أن أعضاء الثالوث هم من نفس المادة، أو أنهم من مواد مختلفة.

http://www.highbeam.com/doc/1O101-Homoousion.html

(3) *A History of God,* p.111.

(4) Ibid., p. 112.

(٥) باسيل (٣٢٩- ٣٧٩) هو أسقف قيصرية في فلسطين في القرن الرابع الميلادي، وكان يؤيد ما جاء بمجمع نيقية، كما كان معارضا شديدا للآريوسية.

أساسين في المسيحية وهما "الدوغماطيقية" *Dogma* و"الكيريغما"[1] *Kerygma*.

٢. الدوغماطيقية والكيريغما:

إذن كان جزء من "حل هذه الإشكالية"، هو اللجوء للرمزية كما اقترح باسيل. كلمة "الدوغماطيقية" تأتي من "الدوغما" التي يستخدمها المسيحيون اليونانيون "للتعبير عن التعاليم السرية للكنيسة، كما تمثل أيضا المعنى الأعمق للحقيقة الإنجيلية التي يمكن فهمها من خلال التجربة الدينية ويُعبَّرُ عنها في شكل رمزي"[2].

أما "الكيريغما" فهو المصطلح الذي يستخدمه المسيحيون اليونانيون "للتعبير عن التعاليم العامة للكنيسة، والتي يمكن التعبير عنها بوضوح وبمنطقية، وهي تقابل الدوغما التي لا يمكن التعبير عنها بمنطقية"[3]. بناء على هذا "أصبحت الكيريغما تمثل تعاليم الكنيسة العامة المبنية على الكتاب المقدس، أما الدوغما فهي تمثل المعنى الأعمق للحقيقة الإنجيلية ولا يمكن فهمها إلا من خلال التجربة الدينية ويُعبر عنها في صورة رمزية"[4].

* إذن يمكننا أن نقول إنه بسبب هذا الإشكال الذي لم تجد له الكنيسة حلا واضحا حتى الآن، فقد أصبح للكنيسة تعاليم **سرية أو باطنية**، إلى جانب رسالة الأناجيل "الواضحة"، كما تقول أرمسترونج. وإن كان من الأدق القول بأن الكنيسة أصبح لها تعاليم باطنية غامضة، إلى جانب التعاليم الظاهرية للأناجيل، والتي لا تفتقر هي أيضا إلى الغموض، ولكنها أقل غموضا من التعاليم الباطنية.

تعقيب:

آريوس والمسيحيون الموحدون:

- **أدلة آريوس على "عدم ألوهية المسيح" عليه السلام:**

اختلف آريوس جذريا مع أساقفة الكنيسة حول اعتقاده في المسيح عليه السلام. فكان آريوس يقول: "إنه من قبيل التجديف أن نعتقد أن يسوع كان مقدسا بطبيعته، فقد

---

(١) كلمة يونانية استخدمت في العهد الجديد بمعنى "يبشر" أو "يكرز" preach. انظر على سبيل المثال إنجيل لوقا: "روح الرب عليَّ لأنه مسحني لأبشر المساكين أرسلني لأشفي المنكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعمي بالبصر، وأرسل المنسحقين في الحرية. وأكرِّز بسنة الرب المقبولة" (إنجيل لوقا: ٤/ ١٨-١٩)، وانظر أيضا: رسالة إلى أهل رومية: ١٠/ ١٤؛ إنجيل متى: ٣/ ١.

(2) *A History of God*, p. 402.

(3) Ibid., p. 404.

(4) Ibid., p. 114.

قال يسوع إن الآب كان أعظم منه"، وكان يصر على أن المسيح أو الكلمة، لا يمكن إلا أن يكون مخلوقا مثلنا واستدل على ذلك بعدة أدلة. كان دليله الرئيسي هو وصف "الحكمة" في سفر الأمثال، كما قالت أرمسترونج، فكان يرى أن هذه الفقرة تقول بكل وضوح إن الله خلق الحكمة في البداية، وأن الحكمة كانت سبب الخلق[١]. كان اللاهوتيون المسيحيون يرون أن يسوع عليه السلام هو "الكلمة" أو "الحكمة" والتي يقول عنها سفر الأمثال: " الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم"[٢]. وقناني تعني هنا "اقتناني"، ويؤكدها النص الإنجليزي الذي يقول:

"The LORD *possessed* me in the beginning of his way....."

وهذا في رأي آريوس يعني أن الله خلق الحكمة في البداية وأنها كانت سبب الخلق، وهو ما تكرر في فقرات أخرى مثل ما ورد في إنجيل يوحنا: "كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيءٌ مما كان"[٣].

والجدل حول ما قاله آريوس لم ينته حتى الآن؛ لأنه يخالف "في بعض آرائه" ما اتفقت عليه المجامع الكنسية، خاصة في قوله بأن المسيح عليه السلام في الأصل مخلوق. فقد ورد في موقع "الرد على الإسلام"[٤] ما يعد محاولة لتفنيد الشبهات التي أثيرت من "المسلمين" حول هذه الفقرات بصفة خاصة، من سفر الأمثال. يقول الكاتب إن هناك من يدعي أن "علماء بني إسرائيل قالوا إن هذه الفقرات نبُوَّة عن المسيح، وأنها تبرهن على أن المسيح عليه السلام "مخلوق"[٥]. وكاتب المقال في رده على هذه "الشبهة"، يقع في تناقض آخر. فهو يقول إن هذه الفقرات من سفر الأمثال (٨/ ٢٢-٢٤)[٦] "لا تدل على أن أقنوم «الابن» قد وُلد، بل على أنه كان موجودًا منذ الأزل، لأن قوله «قناني»

---

(١) *A History of God*, p. 109.

(٢) الأمثال: ٨/ ٢٢.

(٣) إنجيل يوحنا: ١/ ٣.

(٤) وهو موقع أنشأه بعض اللاهوتيين الإنجيليين (البروتستانت) Evangelical، ويزعم أنه يرد بموضوعيه، وبحجج منطقية على ما يثار عن المسيحية من قبل بعض المسلمين، كما يفند – حسب زعمهم – ما يقوله المسلمون عن قرآنهم الذي لم يتبدل ولم يتغير.

(٥) موقع الرد على الإسلام: **"شبهات وهمية حول سفر الأمثال"**، للدكتور القس منيس عبد النور.
http://www.answering-islam.org/Arabic/Books/Claims/pro.html

(٦) "الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مُسحت منذ البدء منذ أوائل الأرض. إذ لم يكن عمر أبدئت إذ لم تكن ينابيع كثيرة المياه" [الأمثال: ٨/ ٢٢-٢٤].

منذ الأزل، يدل على وجوده منذ الأزل، فالشيء لا يُقتنى إلا إذا كان موجودًا أولاً". أما اقتناء الله (أو اللاهوت) له من قَبْل أعماله، منذ الأزل، فذلك لأن أقنوم الابن هو الذي يُظهر الله ويُعلن مقاصده ويتممها. ولا يُراد بالاقتناء هنا المعنى الحرفي الذي هو الحيازة أو التملُّك، بل المعنى الروحي الذي يتوافق مع وحدانية الله وثباته، واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود، وهذا المعنى ينحصر في ظهور اللاهوت في أقنوم الابن، وإتمام مقاصده فيه منذ الأزل[1].

ولكن الكاتب يناقض ما قاله آخرًا، ذلك ما قاله أولاً. فقد قال في بداية المقال، إن هذه الفقرات المشار إليها، لا تدل على "أن أقنوم «**الابن**» قد وُلد، بل على أنه كان موجودًا منذ الأزل". إلا أنه يعود فيقول: "إن كلمة «**أُبدئْتُ**[2]» لا تعني «**خُلقْتُ**» على الإطلاق، فهي تعني «**أُظهرت**» أو «**أُعلنت**» أو «**وُلدت**». ومن البديهي ألا يكون الأمر سوى ذلك، لأن سفر الأمثال: ٨، يتحدث عن «الابن» بوصفه حكمة الله. وليس من المعقول أن يكون الله بلا حكمة أصلاً أو أزلاً، ثم يصنع لنفسه، أو يخلق لها الحكمة في وقت من الأوقات. فمن المؤكد أنه متميّز بالحكمة أصلاً أو أزلاً، لأن هذا هو ما يتوافق مع كماله وعدم تعرُّضه للتغير أو التطور"[3].

*والذي يتبين، هو أن شرح الكاتب لهذه الفقرات، لم يوضح الأمر، بل زاده تعقيدا، لأنه هو نفسه لم يستقر على رأي، ولم يخبرنا هل ولد الأقنوم أو لم يولد؟ وإذا كان المعنى المقصود هو المعنى الروحي، فهل تم مسح أو تعيين الروح أم الشخص الذي عاش بجسده على الأرض؟ وعلى أي جانب من المقدس كان هو؟ هل كما قال آريوس في جانب العالم المخلوق، أم كما قال أثنازيوس في جانب العالم المقدس؟ تساؤلات تدور في حلقة مفرغة دون أي دليل منطقي أو موضوعي. فهو نفسه لم يستقر على رأي، بعد جدل طويل، إن كانت هذه الفقرات من سفر الأمثال تدل على أن أقنوم الابن "ولد"، أو لم "يولد"! وصدق الله تعالى الذي قال في كلمات لا تحتمل الجدل ولا التأويل: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾[4].

---

(1) http://www.answering-islam.org/Arabic/Books/Claims/pro.html

(٢) "أبدئت إذ لم تكن ينابيع كثيرة المياه" [الأمثال: ٨/ ٢٤].

(3) http://www.answering-islam.org/Arabic/Books/Claims/pro.html

(٤) سورة الإخلاص: ١-٤.

دليل آريوس الثاني على القول بعدم "ألوهية المسيح" عليه السلام، هو تعقيبه على قول يوحنا "إن اللوجوس كان هو الله". يقول آريوس إن اللوجوس لم يكن هو الله بحكم طبيعته بل رفعه الله إلى منزلة مقدسة، فقدسيته كانت هبة من الله. أما دليله الثالث على عدم ألوهية المسيح، فهو قول يسوع عليه السلام عن الله إنه "أباه"، وهو ما يقتضي المباينة، إلى جانب استناده إلى النصوص التي تتحدث عن ضعف المسيح بسبب صفاته البشرية كالتعب، والجوع، والعطش[1]. ودليله الأخير هو أنه إن لم يكن عيسى عليه السلام بشرا فلا أمل في الخلاص؛ لأنه عن طريق التأمل في حياته البشرية التي عاشها على الأرض ومحاكات أعماله، سيصبح المسيحيون مخلوقات كاملة مثل المسيح لا يعتريها التغير، بعكس ما إذا كان إلها فلا يمكن محاكاته[2].

- **المسيحيون الموحدون:**

ولكنّ ما قاله آريوس لم يؤخذ به كما هو معروف، وظل الإصرار على أن المسيح مولود وليس **مصنوعا**، بل وأنه من نفس مادة الآب كما أقر مجمع نيقيا. ولكن لا يزال يوجد إلى الآن مجموعة من المسيحيين تعتنق فلسفة تؤمن بأن الله واحد وتنكر الثالوث، وتُعرف بالحركة التوحيدية *Unitarian movement*، وهم يؤكدون أن هذه الصورة هي الشكل الأصلي الذي كانت عليه المسيحية في بدايتها. ويؤمن المسيحيون "الموحدون" بتعاليم يسوع الناصري كما هي في العهد الجديد، وفي الكتابات المسيحية الأولى. من معتقداهم أن المسيح عليه السلام كان رجلا عظيما وأنه كان نبيا، وربما كان كائنا خارقا، ولكنه لم يكن أبدا هو الله، فلا يُصلُّون له، ولا يؤمنون بأنه كان مقدسا. هذا الاعتقاد يختلف عن اللاهوت الذي تؤمن به الكنائس الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، وبعض الكنائس الأخرى التي تؤمن بالثالوث، ويشهد هذا الاعتقاد تناميا ملحوظا في بعض بلدان أوربا (مثل إيطاليا والنرويج) وأفريقيا (مثل بوروندي)[3].

* * *

---

(١) انظر إنجيل يوحنا: ٤/ ٦ و ١٩/ ٢٨.

(2) *A History of God*: pp. 109-110 .

(3) http://en.wikipedia.org/wiki/Unitarianism

المطلب الثالث: الركن الثالث لمعتقد "الثالوث": الروح القدس:

يبقى الجزء الثالث من "الثالوث المقدس" وهو الروح القدس. تقول أرمسترونج إن المسيحيين كانوا في ارتباك حول طبيعة الروح القدس التي شعروا أنها عولجت في نيقية بطريقة روتينية، كما قال الآباء الكَبَّدوكيون[١] Cappadocians، ومنهم باسيل أسقف قيصرية وجريجوري النَزيَنزي[٢] Gregory Nazianzus أسقف القسطنطينية (اسطنبول). قال جريجوري النزينزي إن بعض المسيحيين يرون أن الروح القدس ترمز "لفعل معين"، أو أنها "مخلوق"، أو أنها "هي الله"، وتردد البعض في إطلاق أي صفة عليها[٣]. ولكن حين تحدث عنها بولس الرسول، قال: "إنها تتجدد، وتُخلِق، ومقدسة، ولكن هذه الأفعال لا يمكن أن يقوم بها إلا إله. بناء على هذا، فإن الروح القدس التي يؤدي وجودها في داخلنا إلى "خلاصنا"، يجب أن تكون مقدسة وليست مجرد مخلوق". أما الكَبَّدوكيون فقالوا: "إن جوهر الله غير قابل لوصف، لذا فلا سبيل لنا لمعرفته إلا من خلال المظاهر التي تجلت لنا الآب والابن والروح القدس"[٤].

تطرح الكاتبة تفسيرها حول مقصد الكَبَّدوكيين فيما قالوه عن "الثالوث"؛ فتقول إن الكَبَّدوكيين لم يؤمنوا بثلاثة كائنات مقدسة مثلما يظن بعض اللاهوتيين الغربيين، فلفظ *hypostasis*[٥] يعني التعبير الخارجي عن الطبيعة الداخلية لشخص ما، مقارنة

---

(١) ينتمي الآباء الكَبَّدوكيون إلى منطقة كَبَّدوكيا في أسيا الصغرى، " تركيا الحديثة"؛ وهم الأب باسيل أسقف قيصرية، وجريجوريوس النيصيّ Gregory of Nyssa الأخ الأصغر لباسيل، وكان أسقف نيصة في القرن الرابع الميلادي، وجريجوريوس النزينزي Gregory Nazianzus أسقف القسطنطينية. وقد ورد ذكر كَبَّدوكيا في سفر أعمال الرسل: "فكيف نسمع نحن كل واحد منا لغته التي ولد فيها؟ فرتيون وماديُّون وعيلاميون، والساكنون ما بين النهرين، واليهودية وكَبَّدوكية وبنتس وآسيا" [سفر أعمال الرسل: ٢/ ٨-٩].

http://en.wikipedia.org/wiki/Cappadocian_Fathers

(٢) أحد الآباء اللاهوتيين في كَبَّدوكيا، وكان أسقف قسطنطينية في القرن الرابع الميلادي. كان له أثره الواضح في تشكيل **اللاهوت** الخاص بالثالوث بين اللاهوتيين اليونانيين واللاتينيين، يعرف باسم "**لاهوتي الثالوث**"، ولا يزال له أثره الواضح بين اللاهوتيين المعاصرين، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين أشخاص اللاهوت الثلاثة.

http://en.wikipedia.org/wiki/Gregory_Nazianzus

(3) Armstrong, Karen, *A History of God*, p. 115.

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 403.

بالجوهر الداخلي[١] *ousia*، وهو المصطلح الذي استخدمه المسيحيون اليونانيون للتعبير عن التجليات الثلاثة للجوهر الخفي لله: الآب والابن والروح القدس. فمرجع اللبس في فهم ما قالوه، هو أن هذا اللفظ سبب ارتباكا للاهوتيين الغربيين الذين لا يلمُّون باليونانية، فقد أخطأ من ظن أن "المسيحيين اليونانيين" آمنوا بثلاثة جواهر مقدسة[٢].

شدد الكبَّدوكيون على وجود فارق مهم بين الجوهر *ousia* وبين التجلي الخارجي *hypostasis*[٣]. تقول أرمسترونج: "فحين قال الكبَّدوكيون إن الله كان جوهرا واحدا *ousia* في ثلاثة تجليات *hypostasis* إنما كانوا يعنون أن الله، كما هو في ذاته كان واحدًا، ولكن حين يسمح أن ترى مخلوقاته شيئا من ذاته، فهم يرون هذه التجليات الثلاثة ... فكما وَضَّح جريجوري النيصيّ Gregory of Nyssa في رسالته 'أنه لا يوجد آلهة ثلاث'[٤]؛ كذلك فإن جوهر الطبيعة الإلهية *ousia* لا اسم له ولا يمكن الحديث عنه، أما الآب والابن والروح القدس، فهي مجرد كلمات نستخدمها للحديث عن القدرات التي عَرَّف الله بها نفسه .. وإنه من التجديف مجرد تصور أن الله قد قسم نفسه إلى ثلاثة أجزاء"[٥].

وأخيرا تقول أرمسترونج: "إن مفهوم الثالوث لن يكون له معنى إلا إذا نُظر إليه على أنه تجربة صوفية أو روحية. هذه التجربة يجب أن يعيشها الإنسان لا أن يفكر فيها، لأن الله أبعد من نطاق المفاهيم البشرية"[٦]. فلا ينبغي أن يفَسَّر الثالوث بطريقة حرفية، فهو ليس مجرد "نظرية" ولكنه برز كنتيجة للتأمل. وحين شعر المسيحيون بالحرج بسبب هذا الاعتقاد في القرن الثامن عشر، وحاولوا التخلي عنه، كان ذلك بسبب محاولتهم أن يجعلوا "الله"، قضية عقلانية يمكن فهمها من خلال قوانين هذا العصر الذي عُرف "بعصر الحجة العقلية أو المنطق" Age of Reason. وقد كان هذا

---

(1) Ibid., p. 405.

(2) Ibid., pp. 115 -116.

(3) Ibid.

(٤) لجريجوري النيصيّ رسالة شهيرة بعنوان "إنه لا يوجد آلهة ثلاث" *That There are Not Three Gods*

(5) *A History of God.*, p. 116.

(6) Ibid., p. 117.

أحد العوامل التي أدت إلى القول بموت الإله في القرنين التاسع عشر، والعشرين. وفي دفاع أخير عن الثالوث تقول الكاتبة: "إن عقيدة التجسيد كما عبر عنها مجمع نيقية كانت شديدة الأهمية، ولكن كان من الممكن أن تؤدي إلى **نوع من الوثنية**، فقد بدأ البشر في تخيل الإله في صورة بشرية يفكر كما نفكر ويخطط كما نخطط. لذا ظهرت محاولات مضادة لإضفاء كل الصفات المطلقة على الإله، فكان الثالوث **محاولة وسطية لتصحيح هذا الميل**"[1].

تعقيب:

الروح القدس بين الإسلام والمسيحية:

استعرضت أرمسترونج أقوال بعض اللاهوتيين حول "مفهوم" الروح القدس. وما قالته لا يخرج عن احتمالات بين أن هذه الكلمة قد ترمز إلى "فعل معين"، أو إلى "مخلوق"، أو إلى "الإله ذاته". كما قال الآباء الكبَّدوكيون إنها ليست إلا مظهرا من مظاهر التجليات الخارجية للإله، مثلها مثل الآب والابن، والتي لا تعدو كونها تجليات ظاهرية لحقيقة داخلية، أو جوهر داخلي لا سبيل لمعرفة حقيقته. فرغم أنها تمثل الركن الثالث من "المعتقد المسيحي" في الثالوث، إلا أنه لا يمكن في الواقع الوصول إلى أي رأي محدد حول المقصود بالروح القدس.

ولكن الأمر في الإسلام يختلف؛ لأن "روح القدس" هو جبريل عليه السلام، وقد ورد ذكره في القرآن الكريم في أكثر من آية، منها قوله تعالى: ﴿**وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ**﴾، وقال ابن مسعود إن روح القدس هو جبريل عليه السلام[2]. وهو أيضا الروح الأمين، أي رسول الوحي، الذي نزل بالقرآن الكريم، كما

---

(1) Ibid., p. 118.

(٢) سورة البقرة: من الآية ٨٧. قال ابن كثير، والروح القدس هو "جبريل عليه السلام" كما نص على ذلك ابن مسعود، والدليل على ذلك ما قاله البخاري عن أن أبي هريرة رضي الله عنه، روى عن عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله ﷺ وضع لحسان بن ثابت منبرًا في المسجد، فكان ينافح عن رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: "اللهم أيد حسان بروح القدس كما نافح عن نبيك". وفي بعض الروايات أن رسول الله ﷺ قال لحسان: "اهجهم – أو هاجهم- وجبريل معك". وفي شعر حسان قوله: وجبريلٌ رسول الله فينا ∴ وروح القدس ليس به خفاء. انظر: مختصر تفسير ابن كثير: تفسير الآية ٨٧ من سورة البقرة: المجلد الأول/ ٨٦.

جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾[1].

* * *

المطلب الرابع: بولس وعالمية الدعوة المسيحية:

الخلاص لغير اليهود:

ترتبط قضية الصلب بصورة مباشرة بقضية الثالوث لاختلاف الآراء حول إمكانية أن تكون طبيعة المسيح (عليه السلام) ذاتها طبيعة إلهية، فكما ذكرنا تساءل بعض اللاهوتيين عن إمكانية أن يوضع الإله على الصليب، وكيف كان العالم يُدار في هذه الفترة إلى غير ذلك من التساؤلات. تقول أرمسترونج عن قضية الصلب والتكفير إن هذا المعتقد؛ أي الصلب في مقابل التكفير عن خطيئة آدم الأولى، لم يظهر حتى القرن الرابع الميلادي، وكان ذو أهمية في الغرب فقط، فلم يحاول بولس أو أي من كتبة العهد الجديد أن يقدموا تفسيرا محددا للخلاص الذي خبروه. إلا أنها تقول إن فكرة الموت القرباني للمسيح كانت تشبه فكرة البوذيساتفا *bodhisattva* أو البوذي المثالي والتي بدأت في الظهور في ذلك الوقت في الهند. وبهذا أصبح المسيح وسيطا بين البشر والمطلق مثل فكرة البوذيساتفا، إلا أن المسيح كان هو الوسيط الوحيد وليس كما هو الحال في البوذية. ولكنَّ الخلاص الذي أرساه المسيح (عليه السلام) لم يكن من أجل مستقبل لم يتحقق بعد، بل كان من أجل قضية قد تحققت بالفعل وهي قضية الخلاص الأبدي من الخطيئة الأولى. إن 'يسوع' كان يمثل نمطا جديدا من البشر "فقد أصبح يسوع هو 'آدم' الجديد وهو أيضا 'البشرية الجديدة' التي يجب أن يشارك فيها كل البشر، بما فيها الغوييم [وهم غير اليهود، أو الأمميون *gentiles*]"[2].

تقول أرمسترونج إن بولس كان يعتقد أن قدرات الله يجب أن تكون في متناول

---

(١) سورة الشعراء: ١٩٢- ١٩٤. وتفسير الروح الأمين بجبريل قاله غير واحد من السلف: ابن عباس، وقتادة وغيرهم. وقال الزهري: وهذه كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧]؛ أي نزل به ملك كريم أمين ذو مكانة عند الله مطاع في الملأ الأعلى. راجع: مختصر تفسير ابن كثير: المجلد الثاني: ٦٥٩.

(2) *A History of God*, pp. 87- 88.

الغوييم أيضا، وليس فقط بني إسرائيل "وبدأ يبشر بالإنجيل فيما يُعـرف الآن بتركيـا ومقدونيا واليونان. وكان بولس مقتنعا أن غير اليهود يجب أن يـصبحوا أعـضاء في إسرائيل الجديدة New Israel على الرغم من أنهم لم يلتزموا بشريعة موسـى كاملـة. وهم بهذا كانوا يثيرون حفيظة الحواريين الأوائل الذين أرادوا أن يبقوا فرقـة يهوديـة خالصة، فانفصلوا عن بولس بعد اختلافهم الحاد معه. ولهذا كان أغلب أتباع بولس؛ إما من يهود الشتات؛ أو ممن أُطلق عليهم 'خائفو الله'[1] God-fearers، فبقيت إسرائيل الجديدة في جلها يهودية خالصة"[2].

تعقيـب:

مسيحية بولس أو مسيحية يسوع؟

هذا التساؤل طرحه بعض علماء اللاهوت أنفسهم بحثا عن المؤسس الحقيقي لهـذا الدين. ولكن هذا التساؤل لا ينتهي غالبا إلى قبول الحقيقة، بل اختار بعـضهم حـلا وسطا فقالوا إن بولس هو "المؤسس الحقيقي للمسيحية"، بمعنى أن المـسيحية ليـست مجرد ديانة بشَّر بها يسوع، بل هي الديانة التي تبشِّر بيسوع. على سبيل المثـال يـرى عالم اللاهوت الأمريكي بيرت إهرمَن Bert Ehrman أن بولس هو الذي حَوَّل بـؤرة الاهتمام من الدين الذي بَشَّر به عيسى عليه السلام إلى التبشير بعيسى نفسه، ويقول إن أثـر بولس يظهر واضحا في ثلاثة أشياء رئيسة. الأثر الأول: يبدو في العهد الجديد نفسـه، فلولا بولس لاختلف هذا الكتاب اختلافا جذريا عما هو عليه الآن، فالعهد الجديـد يحتوي على سبعة وعشرين سفرا، كتب بولس منها ثلاثة عشر سفرا، إلى جانب سفر أعمال الرسل والرسالة إلى العبرانيين. الأثر الثاني: يتعلق بتطور المعتقـدات المـسيحية واللاهوت المسيحي، فبولس هو الذي مَكَّن هذه المعتقدات من أن تتطور إلى صـورتها الحالية. لقد بشر المسيح بمملكة الرب القادمة التي سيُفَرِّغها الله من الـشر، لتكـون

---

(١) يستخدم هذا اللفظ عادة في سفر أعمال الرسل (ولا يوجد إشارة واضحة لهم في الأناجيل) للإشارة إلى غـير اليهود ممن ارتبطوا باليهودية ولكن دون أن يلتزموا بتعاليم اليهودية بصورة كاملة، وقد يشار بهذا اللفظ أحيانا إلى الأتقياء من اليهود. انظر على سبيل المثال: أعمال الرسل: ١٠/ ٢ "هو تقي وخائف الله مع جميع بيتـه.."؛ ١٠/ ٢٢؛ ١٣/ ٢٦. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Godfearers

(2) *A History of God,* p. 83.

يوطوبيا على الأرض، يحكمها المسيح. ولكن بولس جاء ليجعل تعاليم الـــدين تـــدور حول يسوع نفسه، فبدلا من أن يكون الأصل في علاقة الإنسان بربه التوبة من الذنب -وهو ما قاله يسوع عليه السلام- قال بولس إن من آمن بموت المسيح وقَبِل حقيقة أنه قـــام من موته ليكفّر عن خطاياهم، سيكون مقبولا عند الرب، وبالتالي سيدخل مملكة الرب حين تقوم على الأرض، والأهم من ذلك أن هذا سيكون متاحا لكل الناس على حـــد سواء، من اليهود أو الغوييم[1].

الأثر الثالث كان يتعلق بانتشار المسيحية، فلولا بولس ما كان هذا ممكنا، فقد كان هو وراء انتشار المسيحية في الإمبراطورية الرومانية، وأسس كنائس في مناطق عديـــدة في شمال البحر المتوسط، خاصة آسيا الصغرى ومقدونيا واليونان، ومنـــها انتـــشرت المسيحية في أنحاء العالم الغربي والشرقي، على مدة عدة قرون. ويرى إهرمَن أن بولس كان هو السبب الرئيسي وراء انتشار المسيحية بين الوثنيين، ولولاه لربما ظـــل العـــالم الغربي وثنيا إلى اليوم، ولظلت المسيحية مجرد فرقة من فرق اليهودية[2].

يلخص ما قاله بيرت إهرمَن ما أدخله بولس في المسيحية من تغيير؛ وهـــو تحويـــل بؤرة الاهتمام من الدين الذي بشر به عيسى عليه السلام إلى عيسى نفسه؛ ثم تطوير العقائد المسيحية؛ وأخيرا نشر المسيحية بين الوثنيين. وهو ما يتفق مع ما قالتـــه أرمـــسترونج بصورة عامة، إلا أنها دافعت عن بولس بقولها إنه لم يكن وراء إدخال أي من العقائـــد الوثنية في المسيحية، مثل تجسُّد الإله في البشر، وإن كان بعض علماء الأديان يرون غير ذلك. إذن يمكننا القول بأن "المسيحية"، قد مرت بالفعل بمراحل من "التطور العقدي"؛ بداية بما أدخله بولس إلى المسيحية من عقائد وثنية، ومرورا بالجدل الذي دار حـــول طبيعة المسيح عليه السلام، وتأثره بالفكر الغنوصي في بعض مراحله. وأخيرا مرحلة الجـــدل اللاهوتي ومخالفة بعض القديسين مثل آريوس لأقوال الأساقفة؛ وانتهاء بما أقره مجمـــع نيقية من عقائد، وتركه لبعضها الآخر. ويلاحظ أن الجدل كله كان حول "المـــسيح" عليه السلام، وهو ما يبرر التساؤل الذي كان يطرحه كثير من المسيحيين الغـــربيين الـــذين

---

(1) http://www.beliefnet.com/story/143/story_14323_1.html

(2) Ibid.

يعتنقون الإسلام. فحسب قولهم إنهم كانوا يبحثون عن "الله" وصفاته في الكتاب المقدس، فلا يجدون إلا كلاما مفصلا عن المسيح عليه السلام ولا شيء عن رب المسيح.

فهذه مراحل تطور فعلية في العقائد المسيحية، لم ينته الجدل حولها إلى الآن، لأنها من صنع بشر، حسب قول العلماء الغربيين أنفسهم؛ الذين لا ينكرون هذا الواقع. ولكن هل يمكن أن ينطبق هذا المفهوم على عقائد الإسلام؛ التي أمر بها الله تعالى في القرآن الكريم؛ المحفوظ بحفظ الله تعالى له؟ هذا ما سنعرض له في الفصلين القادمين بإذن الله؛ موضحين ما طرحته أرمسترونج حول قضية "التطور العقدي" المزعومة لعقائد المسلمين؛ وهو ما سنتناوله بالنقد، وتفنيد ما جاء به من مغالطات.

ملامح النظرية التطورية في مرحلة الديانة المسيحية في فكر أرمسترونج:

اتبعت أرمسترونج فكرة التطور العقدي، في عرضها للمراحل التي مرت بها الديانة المسيحية. أهم آلياتها في عرض تلك المرحلة ما يلي:

- الاعتماد على الأساطير والميثولوجيا لتأكيد أهمية أسطورة الجبل في المسيحية، كما كان في بعض العقائد الوثنية، واستدلالها بقصة جبل طبور بين المسيح عليه السلام وحوارييه.
- تعميم مفهوم "النموذج البشري" الذي يعاني من أجل الإنسانية، لتقول إن هذا ليس حكرا على المسيحية، وجاءت بنموذج البوذيساتفا **bodhisattva** في البوذية، الذي اختار أن يشارك في معاناة البشرية.
- الاعتماد على الدراسات الميثولوجية التي تؤكد فكرة "الإله المتجسد" في عدد كبير من المعتقدات، مثل الهندوسية والبوذية، لتقول إن هذا هو ما فعله المسيحيون، من غير اليهود، تأثرا بالثقافات الوثنية في روما.
- تعميم قضية "الحقيقة المطلقة" التي تحدث عنها أفلوطين، لتقول إن هذه هي "النيرفانا" في البوذية، والبراهمان في الهندوسية، والواحد عند أفلوطين، وهي نفسها "الله" أو God عند الأديان الأخرى،وذلك في مقارنة غير منطقية، وتعميم دون دليل.
- تعميم فكرة التعاليم "السرية" أو التعاليم الدوغماطيقية، التي لجأت إليها الكنيسة لتفسير المعتقدات الغامضة تفسيرا رمزيا.

خلاصة الفصل:

* تتحدث أرمسترونج عن نشأة المسيحية بداية من ظهور عيسى عليه السلام، وتحاول تبرئة بولس من قضية تجسُّد الإله في المسيح، مبررة ذلك بكونه في الأصل يهودي لا يؤمن بالتجسيد. وهي في ذلك تعيد تأويل بعض الكلمات التي قالت إن المترجمين أخطئوا في ترجمتها من اللاتينية، مثل عبارة "في **المسيح**" ، وأن ما قاله بولس في ترنيمته في رسالة فيلبي، "أن يسوع هو رب *kyrios*" ، تقول إن ما كان يقصده بولس هو أن الله هو الذي أسبغ عليه هذه الصفة.

* تشبِّه المسيح عليه السلام الذي أخلى نفسه من "الصورة الإلهية" وفضل أن يبقى على الأرض مع البشر ليخفف معاناة الناس، بالبوذا، والذي سبق المسيح إلى نفس "الفكرة" من قبل.

* تمر أرمسترونج بمراحل الجدل اللاهوتي حول طبيعة المسيح، مرورا بالمرافعات والفكر الغنوصي، ثم افتراق القديسين بسبب اختلاف الآراء، وكان أشهر جناحي هذا الاختلاف، القديس آريوس والقديس أثنازيوس، وتم الانتصار لرأي الأخير في مجمع نيقية.

* تعمم أرمسترونج مفاهيم بعض المعتقدات الأسطورية على الديانة المسيحية، وأهمها أسطورة "الحبل" و"تجسيد" الإله، والتي تحدثت عنها من قبل في اليهودية، وستكررها في الإسلام، في حديثها عن "جبل حراء".

* * *

الفصل الخامس

مرحلة التوحيد: إله الإسلام

أولا: العوامل التي أدت لنشأة الإسلام- في رؤية أرمسترونج

المبحث الأول:

القيم القبلية وعلاقتها بنشأة الإسلام

المبحث الثاني:

زعم تأثر الإسلام بالمعتقدات الأخرى

المبحث الثالث:

علاقة الحنيفية والحنفاء بظهور الإسلام

تمهيـــد

تنتقل كارين أرمسترونج من مرحلة الديانة المسيحية إلي ظهور الإسلام في الجزيرة العربية متَّبعَةً نفس "النظرية التطورية" التي بدأت بها دراستها في تاريخ الأديان. وهـــي تحاول في ذلك إيجاد رابطة بين الإسلام والديانتين السابقتين عليه، اليهودية والمسيحية. ولكنها باستثناء قضية التوحيد؛ تركز بشكل أساس علي السرد التاريخي للأحداث، إلى جانب القضايا الأخلاقية والاجتماعية، أكثر من تركيزها علي أصل العقيدة الإسلامية ومدى اختلافها عما سبق، أو على الجانب "التشريعي" الذي انفرد به الدين الإسلامي في جوانب كثيرة. وهي في هذا تعتمد على الدراسات الاجتماعية واللغوية الحديثـــة، وعلم الاجتماع الديني، وحتى علم النفس؛ أكثر من اعتمادها على الدراسات المقارنـــة للعقائد والشرائع. وعلى الرغم من محاولتها الإيحاء بأن الرسول الكريم ﷺ قد تعَلّم شيئاً من أهل الكتاب، خاصة يهود المدينة، إلا أنها تجد نفسها مضطرة في كثير من الأحيان إلي الاعتراف بأنه لم يثبت تاريخيا أن النبي ﷺ قرأ الكتاب المقدس، أو أنه قد سمع شيئًا عن أنبياء اليهود مثل إشعياء[١]، أو أرميا، أو حزقيال[٢]. إلا أنها تحاول في أكثـــر مـــن مناسبة، أن تعقد مقارنة بين النبي ﷺ وبين بعض أنبياء اليهود.

وقد كتبت أرمسترونج كتابين عن سيرة النبي ﷺ، صدر الأول عام ١٩٩٢ بعنوان *Muhammad: A Biography of The Prophet* وترجم بعنوان: "سيرة النبي محمد"[٣]. ثم قامت بنشر كتاب آخر عام ٢٠٠٦ بعنوان *Muhammad: A Prophet For Our Time* وترجم أيضا بعنوان "محمد: نبي لزماننا"[٤]. كما أنها كتبت موجزًا عن تاريخ الإسلام

---

(١) ربما ذكرت إشعياء تحديدا لأن التوحيد "الخالص"، ذُكر صراحة لأول مرة، في رأي كثير من العلماء الغربيين، ومنهم أرمسترونج، في سفر إشعياء الثاني (الإصحاحات: ٤٠ -٥٥)، انظر الفصل الثالث.

(2) Armstrong, Karen, *A History of God*, p.132.

(٣) صدر الكتاب عن دار سطور: ترجمة د/ فاطمة نصر و د. محمد عناني عام ١٩٩٨.

(٤) صدر الكتاب عن مكتبة الشروق الدولية عام ٢٠٠٨، ولكن المترجمة حاولت أن تخفف من نبرة الكاتبة **الحادة** بشكل ملحوظ في هذا الكتاب. وفي تصوري، أن المترجمة كان يجب أن تحافظ على هذه الحدة ثم تعقب عليها، لأن أرمسترونج ليست موضوعية في عرضها للأحداث. فتحوُّل نبرة الكاتبة بين كتابيها الأول والثاني؛ ليس له ما يبرره. فما عرضته أرمسترونج في هذا الكتاب لا يختلف في جوهره عن كتابها الأول فيما يتعلق بالمعلومات التي أوردتهـــا، فهي لم تأت فيه بجديد؛ سوى إضافة بعض المراجع الحديثة. لكن الفارق الجوهري في رأيي بين الكتابين هو النـــبرة الهجومية التي تتحدث بها في هذا الكتاب الأخير، ومحاول توظيف المعلومات التي وَقفتْ عليها حديثا، بصورة تخدم هدفها في الربط بين اليهودية والإسلام، بل وحتى الأساطير. وسأعرض بعض النماذج من هذا التحول تحت عنوان: "اختلاف الخطاب ودرجة حدَّته..".

عام ٢٠٠٠ *Islam: A Short History*، إلى جانب الفصل المهم الذي أفرَدَته للحديث عن الإسلام في كتابها *A History of God* (تاريخ الألوهية: اليهودية والمسيحية والإسلام) الصادر عام ١٩٩٢، والذي ترجم أيضا بعنوان "الله والإنسان"[1].

وفي معرض حديثها عن الإسلام، تتعرض أرمسترونج لمواضيع متفرقة، منها التاريخية، ومنها الأخلاقية، ومنها الاجتماعية واللغوية. فهي لا تركز على قضية عقدية بعينها بصورة كافية، لأنها تحاول دائما أن تجد ما يؤيد رؤيتها "التطورية" من الأديان والمعتقدات السابقة، بما فيها الأساطير. وأرمسترونج حين تتحدث عن نشأة الإسلام والعوامل التي أدت إلى ذلك؛ تصل إلى نفس النتائج التي حاول عدد من المستشرقين السابقين، الوصول إليها؛ وهي الإيحاء بأن الإسلام هو نتاج للبيئة التي نشأ فيها، وأنه تأثر بالأديان السابقة؛ خاصة الكتابية. وأرمسترونج تصل لنفس النتيجة؛ ولكن بمنهج يختلف قليلا؛ لاعتمادها على "الدراسات اللغوية الحديثة"، و"الاجتماعية"، وأيضا "التاريخية"؛ خاصة التي طرحها مسلمون غربيون. هذا إلى جانب الرجوع إلى ثقافتها الأدبية، والاستفادة من الدراسات السابقة لبعض المستشرقين.

وربما أكثر ما يلفت النظر في طرحها، هو البعد عن "الهجوم المباشر"، كما فعل السابقون. فهي ربما تردد نفس ما قاله الأولون، ولكن "تلميحا"، لا "تصريحا"؛ حتى لا تستعدي المسلمين عليها من البداية؛ وذلك طمعا في أن يستمعوا إلى ما تقول. ويمكن الرجوع لمؤلفاتها لمعرفة المزيد من فكرها حول النبي الكريم ﷺ، ورؤيتها للتاريخ الإسلامي. وتجدر الإشارة إلى أن أرمسترونج لم تعتنق الإسلام (خلافا لما يعتقده الكثيرون)؛ فظهورها في العديد من الأفلام الوثائقية عن الإسلام، قد أوهم البعض أنها أسلمت، لذا وجب التنويه.

أعمال سابقة مشابهة لبعض المستشرقين:

قام بعض المستشرقين السابقين لأرمسترونج، بتطبيق نفس "**النظرية التطورية**" على نشأة الإسلام؛ ومنهم المستشرق المجري أجناس جولدتسيهر Goldziher (١٨٥٠-

---

(١) صدرت الترجمة عن دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا: ط٢، ٢٠٠٢، وهي ترجمة تفتقر إلى الدقة في مواضع كثيرة من الكتاب، فهي تورد ما تقوله أرمسترونج إجمالا، ولكن ينقصها النقل الدقيق لكثير من التفاصيل المهمة من ناحية الدراسة الأكاديمية.

١٩٢١)، والألماني كارل بروكلمان Brockelmann (١٨٦٨- ١٩٥٦)، والبريطاني مونتجمري وات Watt (١٩٠٩-٢٠٠٦)[1]. إلا أن أرمسترونج قامت بتطبيق هذا المنهج، ليس فقط على الدين الإسلامي، بل في تتبعها لتاريخ "عبادة الإله" على الأرض منذ نشأة الخليقة، وحتى ظهور دعوات الإلحاد "بصورة مباشرة" في الغرب في القرن التاسع عشر، وما تلاه من جحود فكرة الأديان واستبدالها بمفاهيم بشرية أخرى في القرن العشرين.

فقد افترض جولدتسيهر على سبيل المثال، أن الإسلام مر بمراحل تطور فكرية وعقدية منذ نشأته في مكة، مرورًا بنشأة المدارس الفقهية، ثم ظهور المدارس الكلامية، ثم مرحلة الزهد والتصوف، ثم ظهور الفرق الإسلامية، وانتهاء بمرحلة "الحركات الدينية الأخيرة"، مشيرًا إلى الحركة الوهابية، والبهائية، والقاديانية. ولكن الإسلام كما هو معروف، قد كمل قبل وفاة النبي ﷺ، قال تعالى: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾**[2]. كما أن المعروف أن الذي تغير وتطور وأثرى المكتبة الإسلامية على مر العصور، هو العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي؛ وليس 'الإسلام' نفسه 'كعقيدة ودين'.

وقد اتَّبعت أرمسترونج منهجا مشابها "من ناحية القول بتطور الأصول العقائدية للدين الإسلامي"، وحاولت أن تعقد مقارنة "باطلة"، بين ما أطلقت عليه "مراحل تطور العقيدة الإسلامية"، وما قالته من قبل عن مراحل تطور العقيدة اليهودية.

---

(١) انظر: عبدالله محمد الأمين النعيم: *الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء (وات- بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية:* ط ١: العهد العالمي للفكر الإسلامي (سلسلة الرسائل الجامعية): ١٤١٧ هـ -١٩٩٧ م، ص ٥٠. وقد أطلقت الصحافة الإسلامية في إسكتلندا على "وات" لقب "آخر المستشرقين". وفي آخر مقابلة له عام ٢٠٠٠، مع أحد المسلمين في اسكتلندا، قال وات إن دراسته للإسلام علمته أن يفكر في قضية "توحيد الله" بصورة أكثر عمقا، فهو يرى أن الثالوث بترجمته الحالية "ثلاثة أشخاص"، ترجمة غير دقيقة للأصل اليوناني، بل يجب أن يُفهم "الثالوث" في ضوء ما يعبر عنه المسلمون بأسماء الله وصفاته، وهو أن هذه الثلاثة هي "ثلاثة أوجه" أو "ثلاثة أدوار" لنفس الإله. وقال في آخر هذا اللقاء إنه يحاول أن يجمع بين الأديان الثلاثة في صلاة واحدة، يدعو فيها الله أن يهديهم جميعا لمعرفته بصورة أفضل ومحبته والعمل في خدمته. انظر:

http://www.alastairmcintosh.com/articles/2000_watt.htm

(٢) المائدة: ٣.

فزعمت أن "القرآن الكريم" لم يأت بالتوحيد بداية، و لم ينكر على المشركين عبادة الأوثان، كما حدث مع اليهود. كما قالت إن الأمر بالتوحيد ورفض عبادة الأصنام صراحة، لم يأت إلا بعد حادثة الغرانيق، والتي زعم حدوثها عدد من المستشرقين. وهي في كل ذلك تضع فروضا عدة، لتوحي بها أن القرآن الكريم كان من "**إبداع**" النبي ﷺ؛ وحاشا لله أن يكون إلا وحيا من عند الله تعالى.

وأرمسترونج في عرضها لتاريخ الألوهية، تبحث دائما عن صلة بين كل ديانة أو "عبادة" والتي سبقتها، لتثبت أن كل اعتقاد لابد وأن ينبع من البيئة المحيطة، بما فيها من تأثيرات ذاتية وخارجية، إلى جانب الإيحاء بتأثُر هذا "الدين الجديد" بما سبقه من معتقدات، لتقول في النهاية إن الإسلام لم يأت بجديد، بل هو صورة معدَّلة لما سبقه. وهذا فرض لا يؤكده الواقع التاريخي ولا تعكسه أصول العقيدة الإسلامية التي تختلف جذريا عن سابقتيها من الأديان السماوية. كما أن القرآن الكريم يتميز عن كل ما سبق بحفظه كما أُنزل، وقد دُوِّن كاملا في حياة نبيه ﷺ، وهو ما لم يحدث بالنسبة لأي كتاب آخر؛ سماوي أو غير سماوي.

هل التوحيد أنواع؟

ذكرنا من قبل أن أرمسترونج تتحدث عن أكثر من معنى "للتوحيد"[1]؛ "فالتوحيد اليهودي"، غير "التوحيد المسيحي"، غير "التوحيد الإسلامي"، وهذا صحيح إلى حد كبير، بالنسبة للصورة الحالية لهذه الأديان؛ وليس في أصلها الأول. وهي تريد أن توحي بأن كلمة "توحيد" ليست حكرًا على أحد، وإن اختلف مضمونها. ولا يخفى أن طرح قضية "اعتقادية" "مصيرية" في حياة الإنسان، بهذه الصورة "الغائمة،" يخلق نوعا من التمييع في معنى التوحيد، كما نعرفه في "الإسلام"؛ وهو أمر مقصود في تصوري، حتى "لا يحتكر أحد الحقيقة" كما يتردد دائما في الخطاب الغربي الآن. فكل شيء يمكن تطويعه ليوافق فكرة بعينها يقصدها الكاتب. ومن العجيب أن هذه الفكرة تسللت إلى ثقافتنا العربية؛ فيقول أحد المؤرخين العرب إن ديانة "**زرادشت**" المجوسية،

---

(١) انظر الفصل الثالث: المبحث الثالث: المطلب الأول.

كانت أيضا موحدة، وأن زرادشت جاء بعقيدة "الإله الواحد"[1]، وينسب إليه أقوالا توهم بتوحيد "إلهٍ ما"[2].

وترى أرمسترونج أن الأديان كلها متشابهة، وأنه لا يوجد مبرر للتحول من دين إلى آخر؛ وضعي أو سماوي، لأن فكرة الإيمان بإله أو *بالمقدس*؛ أو بأي قوى غيبية يؤمن بها الإنسان، متشابهة عند كل البشر. فهي في النهاية دعوة إلى "وحدة الأديان"[3]، وهذا، بلا شك هو المستحيل بعينه؛ وهذه قضية تحتاج إلى تفصيل كثير، ليس هذا موضعه.

* * *

---

(١) سليمان مظهر: قصة الديانات: القاهرة: مكتبة مدبولي: ١٩٩٥ : ص ٢٧٥.

(٢) يقول سليمان مظهر إن زرادشت قال للإله: "إنه أنت يا واحد —يا أهورامزدا– أيها الإله الواحد ... الحكيم..... يا أهورامزدا": السابق: ص ٢٧٥. ويضيف أنه جاء للملك فقال له: "أنا زرادشت سبتاما نبي الإله الواحد الحكيم جئت إليك إلها الملك لأحول قلبك من الأصنام الشريرة التافهة، إلى مجد إله حق حكيم": السابق ص ٢٩٥. وما وضعه الكاتب على لسان زرادشت يُذَكِّر بما قاله الصحابي الجليل: ربعي بن عامر حين قال لرستم قائد جيش الفرس: "لقد بعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام". (انظر: ابن كثير: البداية والنهاية: ط ٤، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨١ - ١٩٨٢م،٣٩/٧). والكاتب يدافع عن "عبادة المجوس للنار" بقوله: "إنهم لا يعبدون النار بل يقدسونها كرمز: السابق: ص ٣١١. (والكاتب لا يوثّق ما جاء به). وإذا كان الأمر كذلك، فمن الممكن تلوين أي قضية، واللعب بالألفاظ لتصبح البوذية والهندوسية من الأديان الموحدة بهذا المفهوم، والقضية تعتمد في النهاية على الزاوية التي تنظر منها لمعنى التوحيد. وهنا مكمن الخطر وضرورة الوعي بما يُصَدَّر إلينا من أفكار.

(٣) طرحت أرمسترونج هذه الفكرة في محاضرة لها في الجامعة الأمريكية في القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٦. فقد ذَكَرت أن فتاة أمريكية مسيحية تحولت إلى البوذية، فقال لها أحد الرهبان البوذيين إنه لم يكن هناك داعٍ لأن تتحول من دين لدين، **فكلاهما**، بل **كل الأديان تدعو للشيء ذاته**، وتعبد **نفس الإله!** وهو كلام غير مقبول وفيه من التعميم ما لا يقبله منطق، وحتى في هذه الحالة بعينها، فمن المفترض أن المسيحية تؤمن بإله خلق العالم "من عدم" — حسبما يقول الكتاب المقدس– في حين أن البوذية ليست أصلا من **الأديان المؤلهة** بالمعنى المعروف، وإذا كان الأمر كذلك، فمن الممكن الادعاء كما تقول أرمسترونج إن اليهودية والمسيحية والإسلام، تتشابه، فكلها "أديان موحدة". وعموما، فالمقصود في هذه الحالة التي ذكرتها أرمسترونج، ليس الإله المعبود الواحد المتفرد في صفاته، الموصوف بكل كمال والمنزه عن كل نقص، كما يعرفه المسلم، بل هي تقصد "**المقدس**"؛ أيًا كان هذا المقدس، شجرة أو طوطما أو وثنا. لذا وجب التحذير من هذه البلبلة المقصودة، والتي يقع في شراكها -للأسف الشديد- بعض الشباب المسلم المتأثر بالحضارة الغربية.

المبحث الأول
القيم القبلية وعلاقتها بنشأة الإسلام

طرحت أرمسترونج العديد من الافتراضات حول نشأة الإسلام، والتي لا يتسع المجال لمناقشتها، لذا سيكتفي البحث بعرض نماذج للمغالطات التي طرحتها مع محاولة تأصيل فكرها، كلما أمكن، والرجوع إلى الأفكار المشابهة التي سبقتها. وهذا ليس فقط لتأصيل فكرها؛ فهي غالبا ما تتجاهل المصدر الذي تنقل عنه أفكارها؛ ولكنها أيضا محاولة للوصول إلى منهجها، ومقارنة طرحها بمن سبقها من المستشرقين، إن تيسر ذلك؛ لبيان اختلاف الطرح، مع تشابه المضمون في أغلب الأحيان، من جيل إلى جيل من المستشرقين. فأغلب ما طرحته الكاتبة، سبق أن طرحه عدد من المستشرقين، بصورة عامة، ولكن الجديد، كما ذُكر من قبل، هو تجنبها الهجوم المباشر والصريح، تجنبا لأخطاء الماضي من الاستعداء المباشر للمسلمين.

وقد حاولت الباحثة، في هذا المبحث، مناقشة بعض الجزئيات والمعطيات التي تطرحها أرمسترونج وتفنيدها، على الرغم من أنها قد تبدو فرعية في بعض الأحيان، لعدة أسباب: أولا: لأنها كاتبة معاصرة، لا يزال تأثيرها حيًّا، ولا يقتصر فكرها على مؤلفاتها الأكاديمية، بل تنتشر أحاديثها في العديد من الأفلام الوثائقية عن الأديان عموما، والإسلام بصفة خاصة، بصفتها مستشارة رئيسية -في الإعلام الغربي- فيما يتعلق "بالتاريخ الإسلامي"، هذا إلى جانب انتشار مقالاتها على شبكة الانترنت[1]؛ وشعبيتها الكبيرة بين المسلمين في الغرب[2]. ثانيا: أنها في الأصل مؤرخة أديان، فكان

---

(١) لقد جعلت هذه الشبكة العنكبوتية كل الأفكار والأطروحات متاحة لكل الناس، مسلمين وغير مسلمين؛ متخصصين وغير متخصصين، وهو ما يشكل خطرًا على الشباب المسلم بصفة خاصة، لاعتماده، في أغلب الأحوال، على عاطفته القوية في الدفاع عن دينه لا على القراءة العلمية الدقيقة. وجل ما يثيره المفترون على الإسلام، ينتقونه من مصادر ربما يجهلها الكثيرون، مما يجعلها تبدو وكأنها حقائق لمن لا يعرف.

(٢) سمعت من بعض الشباب المسلم، الذي لا يجيد القراءة إلا باللغة الإنجليزية، من يقول إنه لم يفهم معنى قضايا محورية مثل "الجهاد في الإسلام"، على سبيل المثال، إلا حين قرأ تفسير أرمسترونج المبسط له؛ حيث قالت إنه يعني جهاد النفس، وتزكيتها. فهي تجيد انتقاء الكلمات، لتخصصها في الأدب الإنجليزي. وقد كرَّمتها العديد من الهيئات الإسلامية في أمريكا وبريطانيا، وحتى في العالم الإسلامي، كما ورد ذكره في المبحث التمهيدي. كما أنها تُدعى لمؤتمرات حوار الأديان؛ ويُؤخذ كلامها في كثير من الأحيان على أنه مسلم به؛ لصدوره عن عالمة متخصصة في تاريخ الأديان.

من المتوقع أن يكون لها منهجا واضحا في قراءتها للتاريخ، وأن تتبع منهج البحث التاريخي، وهو ما لم يحدث في كثير من الأحيان. فحاولت الباحثة مناقشة أفكارها من نفس المنطلقات التي تدور هي حولها، وبنهج علمي، يعتمد على مصادر موثقة، خاصة فيما يتعلق بالقضايا التاريخية.

طرحت أرمسترونج عددا من العوامل التي أدت - في تصورها- إلى أن يفكر النبي ﷺ في البحث عن حل بديل لمجتمعه[1]، الذي ساد فيه "ظلم الأغنياء للفقراء"، وأكل حقوقهم، منها هذا "**الاستغناء**" المادي، وتآكل فضيلة "المروءة"، و"التقاتل" الذي أهلكهم جميعًا، كما حاولت أن تجعل للأثر اليهودي والمسيحي مكانًا في نشأة الإسلام، كغيرها من المستشرقين، إلى جانب التأثر "بالحنفاء". وقد ركّزتُ بصفة أساسية على النقد التاريخي، أو اللغوي لما طرحته، ثم شفعته ببعض الأدلة من واقع التاريخ الإسلامي.

* * *

المطلب الأول: عبادة المال و"الاستغناء" وعلاقتها بظهور الإسلام:

الازدهار التجاري للعرب قبل الإسلام:

تمهد أرمسترونج لحديثها عن ظهور الإسلام في مكة، بسرد الحالة الاجتماعية التي كانت عليها قريش؛ تحديدًا في هذه الفترة السابقة علي ظهور الإسلام. فتقول إن قريشًا كانت تعيش في أواخر القرن الخامس الميلادي حياةً قبليةً قاسية، مثلها في ذلك مثل القبائل البدوية الأخرى، إلا أنها في السنوات الأخيرة من القرن السادس[2]، بدأت تعيش أزهي عصورها حيث أصبحت تعمل بالتجارة، وغدت مكة أهم مركز تجاري في الجزيرة العربية[3]. وتقدم الكاتبة تحليلا معاصرا للأوضاع الاجتماعية لقريش في هذه الفترة، فتقول إن القيم الرأسمالية المتسمة بالعنف بدأت تحل محل القيم البدوية القديمة،

(١) وليس هذا هو أساس، أو سبب دعوة النبي ﷺ. فقبل مجيء الوحي إليه ﷺ؛ لم يكن يفكر في مجتمعه تفكير المصلحين أو الفلاسفة، ولا نعرف له شيئا من ذلك البتة.

(٢) أي في الفترة التي سبقت ميلاد النبي ﷺ مباشرة، ٥٧١ م على الأرجح.

(3) Armstrong, Karen, *A History of God*, p.132.

وهو ما أشعر الناس بالضياع وانعدام الوزن[١].

لذلك، فهي تفترض أن النبي ﷺ بدأ يشعر وكأن قريشًا أصبحت علي حافة الهاوية، وأنهم أصبحوا في احتياج شديد لأيديولوجيا تساعدهم علي التكيف مع أحوالهم الجديدة[٢]. فقد أدرك النبي (ﷺ) كما تقول، أن قريشا قد اتخذت من المال دينًا جديدًا، بعد أن أنقذهم ثروتهم التي اكتسبوها عبر تجارة القوافل إلي الشام واليمن، من حياة البدو القاسية، ومن العنف القبلي الذي كان سائدا بينهم في ذلك الوقت، وتركوا قيمهم الأصلية[٣]. وترى أرمسترونج أنهم كانوا "يرون أن الخلاص هو في الثراء والرأسمالية، وهي التي أنقذتهم، فيما يبدو، من حياة الفقر والأخطار، ومنحتهم درعًا من الأمن يكاد يكتسي صفة القداسة. لم يعودوا يعرفون الجوع، ولم تعد تنابذهم القبائل المعادية، وبات المال يكتسي في أعينهم قيمة شبه دينية"[٤].

تستفيض أرمسترونج كثيرا في هذا السرد عن التحول الذي حدث في حياة قريش، وتقديسهم للمال لتصل إلي الافتراض الذي أرادت أن ترسخه من البداية، وهو أن النبي (ﷺ) كان ينظر للأوضاع عن كثب، ويقوم بتحليلها علي الدوام، حتى توصَّل إلي أن هذه العبادة الجديدة التي اعتنقتها قريش، أي عبادة المال والاكتفاء الذاتي أو "الاستغناء"[٥]، ستؤدي لانحلال القبيلة. ففي الماضي، كانت القبيلة تأتي في المقام الأول، ويليها الفرد في المكانة، وكانوا يتعاونون فيما بينهم من أجل البقاء. كما كان واجبا عليهم أن يراعوا الفقراء والضعفاء في جماعتهم العرقية. إلا أنه بعد الثراء الذي

---

(1) Ibid.

(2) *A History of God,* p.132; Armstrong K., *Muhammad: A Prophet For Our Time,* 1st ed.: Harper Collins Books, 2006, p. 30.

(3) *A History of God,* p.133.

(٤) أرمسترونج، كارين: سيرة النبي محمد: ص ١٠٥-١٠٦.

(٥) أوردت أرمسترونج هذا اللفظ "استغناء" بحروف لاتينية، *istighna'* ، وذلك لتوحي بأن ما جاء في أولى آيات الوحي "**أن رآه استغنى**" (العلق: ٧)، كان مُستوحىً من البيئة العربية القرشية. وهذه الفكرة مأخوذة من كتاب للعالم الياباني أيزوتسو Izutsu Toshihiko. انظر: *Muhammad: A Prophet For Our Time,* p. 27.

حصلته قريش، حلت النــزعة الفردية[١] *Individualism* محل القيم الجماعية وأصــبح التنافس هو الأصل. وحسب تصورها الخاص، تقول أرمسترونج إن الثــروات الــتي جمعها القرشيون جعلتهم لا يلقون بالاً للقرشيين الأضعف حالاً، وساد التنــاحر بــين العشائر من اجل الحصول علي نصيب من ثروة مكة[٢].

- **عشيرة بني هاشم:**

في إشارة خاصة لعشيرة النبي (ﷺ)، تقول أرمسترونج إن "بعض العشائر الأقــل حظا (مثل عشيرة محمد بني هاشم) شعرت بأن بقاءها أصبح محفوفــا بالمخــاطر"[٣]. وهي إشارة ذات مغزى، لأنها توحي بأن عشيرة بني هاشم، بصفة خاصة، كانت تعاني من مشاكل اقتصادية، وهو ما سيؤدي للتحولات التالية، خاصة وأن أرمــسترونج لم تشر في هذا الصدد لأي عشائر أخرى. كما تعتقد أرمسترونج، أن النبي (ﷺ) كــان مقتنعًا بأنه إن لم تأت قريش بقيمة سامية أخري للتغلب علي حالة الجشع والأنانيــة، التي سادت بينهم، فإنها ستتمزق أخلاقيًا وسياسيًا في صراع مميت[٤]. وكل ما قالته هنا يوحي بأن التغيير في القيم الاقتصادية، و"الاستغناء" كما قالت، كــان ينــذر بتغــيير حتمي، أي كان من العوامل المؤدية لنشأة الإسلام.

---

(١) يقول د. الحفني عن مذهب النزعة الفردية: "اتجاه سائد لدى أحد الناس يعمل من خلال آرائــه وســلوكه لى تأكيد ذاتيته، إما عن أنانية، أو عن طموح أو كبرياء ... والنزعة الفردية مذهب فلسفي اجتماعي وسياسي يرى في الفرد أنه أساس كل حقيقة، والمقصود بالقيم جميعها. وهي منهج الذين يردون الظواهر الاجتماعية والتاريخيــة إلى تأثير الأفراد." انظر: د/عبدالمنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٨٧٤. وقد استعمل المــصطلح لأول مرة من قبل علماء الاجتماع التابعين لمدرسة عالم الاجتماع "سان سيمون" ليصفوا ما تصوروا أنــه ســبب انحلال المجتمع الفرنسي بعد الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Individualism

(2) *A History of God*, p. 133.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

تعقيـــــــب:

أولا: أخطاء تاريخية:

١. هل جاء الإسلام ليوقف التقاتل والتناحر بين القبائل؟

تستعرض أرمسترونج الحالة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت عليها قريش قبـــل الإسلام؛ في تكرار واضح لما قاله عدد من المستشرقين، مثل جولدتسيهر ومونتجمري وات(١)؛ من أن الإسلام شأنه شأن غيره من الأديان لا يمكن دراســته بمعــزل عــن الظواهر الخارجية التي نشأ فيها، وأن الأحوال السياسية والاقتــصادية كانــت مــن المقدمات الرئيسية لظهور الإسلام(٢). إلا أن مونتجمري وات لم يغفل السبب الــديني كأحد العوامل الهامة في نشأة الدعوة إلى جانب العوامل المادية(٣). وقد اختلف طــرح أرمسترونج عن سابقيها في أنها استفاضت كثيرا في الحديث عن المقــدمات التاريخيــة والاقتصادية والاجتماعية، ولم تكتف بالإشارة للعوامل السياسية والاقتصادية في نشأة الإسلام(٤). أشارت أرمسترونج إلى خصائص "المجتمع القَبَلي"، وسيادة الترعة القتاليــة

---

(١) تحدث جولدتسيهر عن هذه المرحلة باختصار في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام"، كما تحــدث عنــها مونتجمري وات في كتابه "محمد في مكة". وهذا عموما هو منهج المستشرقين في دراسة الإسلام، بالتركيز علــى النواحي السياسية، والفكرية والفلسفية، ولا يعطون نفس الأهمية لدراسة التتريل الإسلامي بصفة خاصة، "ويــرون أنه من البديهيات أن محمدا ﷺ قد اعتمد على ما سبقه، وذلك بقصد استبعاد قضية الوحي منذ البدء"، انظــر: د/ موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: ص ٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: جولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي: نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمود يوسف موسى، د. علي حسن عبد القادر، ود. عبد العزيز عبــد الحق، ط ٢، مصر: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٩، ص٢٧-٢٨.

(3) Watt, Montgomery: *Muhammad at Mecca:* Oxford: Clarendon Press, 1953, p. 136.

وانظر: عبدالله محمد الأمين النعيم: *الاستشراق في السيرة النبوية* ص ٧٦ -٧٧.

(٤) أصبحت العلوم الإنسانية والاجتماعية تمثل جزءا هاما من ثقافة المجتمع الغربي، بل وأصبحت في بعض الأحيان مصدرًا لبلبلة ثوابت الأديان، لافتراض أن "المجتمع" له أثره الذي لا يغفل على تشكيل شخصية المسلم و"**اعتقاده**". على سبيل المثال، في محاولة لتفسير الدوافع وراء أحداث ٢٠٠١/٩/١١ الشهيرة، قال رضــا أصــلان، المــسلم الأمريكي من أصل إيراني، والمتخصص في الدراسات الإسلامية (وهو من مصادر أرمسترونج)، إنه يجب عدم إغفال الأثر الاجتماعي في تشكيل إيمان الفرد، فكل إنسان يفسر الدين حسب المجتمع الذي يعيش فيه. وقد يكــون مــا يقوله أصلان فيه جانب من الصحة؛ من ناحية تأثر فكر المسلم أحيانا بتقاليد المجتمع الذي يعيش فيه، حــتى أنــه يُدخل في الإسلام أحيانا ما ليس منه من التقاليد والأعراف، ولكن هذا لا يعني أن الدين الإسلامي ذاتــه، يُفــسر بحسب اختلاف التقاليد من مجتمع لآخر. انظر: http://richarddawkins.net/articles/642

بين القبائل على أتفه الأسباب، ثم تستنتج من هذا، أن التقاتل الذي أزهق الأرواح وأكل الأموال وأنهك القبائل العربية، كان هو السبب المباشر في ظهور الإسلام وانتشاره السريع بين القبائل، لأنه جاء لينقذها من هذه الحروب[1]. وقد وقعت أرمسترونج في مغالطة تاريخية كبيرة، خلطت فيها بين "البدو" أو "الأعراب"، وبين "أهل الحضر"، خاصة قريش، التي كان لها وضع يختلف عن غيرها من القبائل في القرن السادس الميلادي. وتجدر الإشارة إلى أن أرمسترونج في حديثها عن نشأة الإسلام، تتحدث عن "قريش" بصفة خاصة، وليس عن "عرب الجزيرة"، كما أنها تدرك أن الإسلام بدأ في مكة، ولكنها تخلط بين أحوال قريش وأحوال الأعراب.

لم يكن التقاتل سائدًا بين قريش وغيرها من القبائل في تلك الفترة؛ فقد عقدت قريش العديد من "الأحلاف" مع غيرها من القبائل؛ وذلك لحماية تجارتها من غارات القبائل الأخرى من عرب الجزيرة. كما كان لها أحلاف مع الفرس والروم، وهو ما ساعد على ازدهار تجارتها وزيادة ثرواتها[2]. وقد خاضت قريش بعض الحروب في الفترة السابقة على الإسلام، إلا أنها كانت قليلة ولم تستمر سوى أيام معدودة، وهي التي عرفت "بأيام الفجار"[3]. فدعوى إنقاذهم من التقاتل لا يدعمها دليل في هذه الحالة.

---

(١) قام فيلم وثائقي بعنوان: Legacy of a Prophet أو "ميراث نبي"، بعرض آراء عدد من المسلمين وغير المسلمين في أمريكا، حول نشأة الإسلام، ومنهم كارين أرمسترونج. وللأسف فقد وقع بعض الدعاة المسلمين الأمريكيين (تحديدا الشيخ حمزة يوسف، رئيس جامعة الزيتونة التي تقوم بتعليم الإسلام للمسلمين في أمريكا متبعة منهجا صوفيًا) في هذا الخطأ؛ حيث أقروا مقولتها عن التقاتل الذي أنهك العرب، فجاء الإسلام بالرحمة والعدل لينقذهم من هذا التقاتل. وهذا خطأ جسيم لأن الإسلام جاء لينقذهم من الشرك، ويدعوهم إلى التوحيد بداية، كما أن حقائق التاريخ لا تقر هذا، فقريش كانت مستقرة تجاريًا واجتماعيًا عند ظهور الإسلام. قال تعالى: ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ. إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ. فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ...﴾، [سورة قريش: ١-٤].

(٢) د. عواطف أديب سلامة: قريش قبل الإسلام: دورها السياسي والاقتصادي: الرياض: دار المريخ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ١٧٨-١٧٩.

(٣) كانت حروب الفجار بين كنانة وقيس، وسميت هذا الاسم لوقوعها في الأشهر الحرم، وهي فجاران، الفجار الأول استمر لمدة ثلاثة أيام، وقع عام ٥٨٥م والثاني في خمسة أيام تفرقت على أربع سنوات وانتهت عام ٥٨٩م، وهو الذي ذكره ابن هشام في "السيرة النبوية" وقال إن النبي ﷺ شهدها وهو ابن أربع عشرة أو خمس عشرة سنة، وقد رُوي أن النبي ﷺ قال: "كنت أُنبِّل على أعمامي: أي أرد عليهم نَبْل عدوهم إذا رموهم بها". انظر: مختصر سيرة ابن هشام: ط ٣، مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، ١/ ١٢٣-١٢٤؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ: تحقيق عبدالله القاضي: ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٧، ١/٤٦٧-٤٦٨؛ محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبوالفضل إبراهيم: أيام العرب في الجاهلية: ط ١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٩ م، ص ٣٢٢.

وقد أدرك هذا الفارق بين قريش كقبلية عربية، وبين "البدو" أو "الأعراب"، المؤرخ مونتجمري وات، الذي يقول في دائرة المعارف الإسلامية، إن القرشيين اتخذوا مكة مركزًا لهم وبهذا "لم يعودوا بدوًا"، فما أن هلّ عام ٦٠٠ م حتى كانوا يتحكمون في التجارة في الجزيرة العربية وحولها، وقد اقتضت تجارتهم الارتباط بأحلاف وتوثيق صلاتهم بكثير من القبائل البدوية[1]. فما تقوله أرمسترونج عن النظام القبلي الذي كان سائدًا في ذلك الوقت، والطاعة العمياء لسيد القبيلة، والسطو على القبائل الأخرى، الذي كان "مشروعاً" تبعاً لقانون المروءة كما قالت[2]، لا ينطبق على قريش التي كان لها نظامها السياسي والاقتصادي الخاص بها منذ جمعها قصي بن كلاب في مكة حول الكعبة المشرفة[3].

وقد قال "جولدتسيهر" كلاما مشابها لما قالته أرمسترونج، حين قال إن النبي ﷺ جاء بشئ "أصيل"، في دعوته وهو ما أطلق عليه جولد تسيهر "*الجانب السلبي من الوحي*"، ويعني به التخلص من وحشية العرب وبربريتهم في عبادتهم الوثنية وحياتهم الاجتماعية وفي حياتهم القبلية على حد سواء، وهو ما أطلق عليه "الجاهلية" أو "البربرية" التي كانت سائدة في العرب قبل الإسلام[4]؛ ولكن الإسلام لم يقل بأي من تلك الادعاءات.

٢. هل جاء الإسلام ليعيد توزيع الثروات؟

تتحدث أرمسترونج عن الحالة الاقتصادية لقريش، على أنها كانت مقدمة لظهور الإسلام؛ فتقول إن النبي ﷺ حين رأى التردي الأخلاقي في قريش، بعد ازدهار تجارتها

---

(١) مونتجمري وات: البدو: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد، وعبد الحميد يونس، وحسن عثمان: ط ١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣م، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ٩١.

(٣) تقدم د. عواطف أديب في رسالتها "قريش قبل الإسلام" عرضًا متكاملاً عن المجتمع القرشي قبل الإسلام من جميع جوانبه، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو عرض منهجي تحليلي، متميز.

(٤) جولد تسيهر: "العقيدة والشريعة في الإسلام". ص ٢٤.

وتخليها عن مبادئها القبلية، وظلم الأغنياء للفقراء، بدأ يبحث عن "**أيديولوجيا**"[1] جديدة، تعينها على التكيف مع هذه الأحوال. ولكن الواقع يؤكد أن النبي ﷺ لم يكن همه الأول في دعوته أن يدعوهم إلى التخلي عن تجارتهم أو ثرواتهم، بل كان همه الأساس والذي أُمر بتبليغه، هو دعوتهم إلى نبذ الشرك وعبادة الله وحده. ولم يُحَرِّم الإسلام التجارة أو جمع المال من مصادره الحلال، ولكن وضع لها نظمًا وأحكامًا جاءت فيما بعد. والواضح من معالجة الكاتبة، أنها تفسر الأحداث تبعًا لمنهج التفسير المادي أو الماركسي للتاريخ[2]. وهي في هذا تستخدم مصطلحات مثل "الرأسمالية" (التي أنقذتهم من حياة الفقر)، "النـــزعة الفردية" (التي حلت محل القيم الجماعية)، وسياسة "الاكتفاء الذاتي" و"عبادة المال" أو "الاستغناء" (الذي كان سيؤدي إلى تحلل القبيلة)، كما قالت. فالملاحظ هنا أن التركيز كله على "القبيلة" وأحوال "القبيلة" كما لو كان الإسلام دينًا محليًا جاء لينقذ "قبيلة قريش" تحديدًا؛ مع أن المقطوع به أن رسالة الإسلام 'عالمية'، خاطبت وتخاطب الناس جميعا، في وقت نزولها، وإلى يوم القيامة.

تطرح أرمسترونج مغالطة أخرى تتعلق بالحالة الاقتصادية لعشيرة "بني هاشم" وهم عشيرة النبي ﷺ تحديدًا؛ لتوحي بأن هذا كان أدعى لأن يجذب انتباه النبي ﷺ وقلقه؛ لأن الأمر يمس عشيرته. تقول الكاتبة: "ساد التناحر بين العشائر من أجل الحصول على نصيب من ثروة مكة، حتى أن بعض العشائر الأقل حظاً (مثل عشيرة محمد بني

---

(١) يطلق مصطلح "أيديولوجيا" على مجموعة الأفكار التي يعتنقها الفرد، خاصة الأفكار السياسية (مثل الديمقراطية، والليبرالية، والماركسية)، إلى جانب إطلاقها على "**المعتقد الديني**" (مثل المسيحية، والإسلام، والبوذية). وتهدف إلى عرض أفكار من شأنها تغيير المجتمع. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Ideology

(٢) قال ماركس "إن التاريخ لا يسيره العقل المطلق وحده، ولا يصنعه عظماء الرجال بعبقرياتهم، وإنما تصنعه عملية تطور اجتماعي داخلي في كيان كل أمة، وصراع طبقات للوصول إلى الحكم والسلطان وأن العامل الرئيسي الذي يقرر المصير في النهاية هو الإنتاج، وهو الثروة، وأن من يملك وسائل الإنتاج يستمتع بثرواته، ويفرض سلطانه". انظر على سبيل المثال: د. حسين مؤنس: التاريخ والمؤرخون: دراسة في علم التاريخ: ط ٢، القاهرة: دار الرشاد، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص ١٢٣ وما بعدها؛ د. عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ: ط ٣: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: سلسلة إسلامية المعرفة، ١٩٩٢م، ص٧٢ وما بعدها.

هاشم) شعرت أن بقاءهم أصبح محفوفًا بالمخاطر". وتاريخياً لم يوجد شيء اسمه "**ثروة مكة**" يتقاتل عليها القرشيون؛ فقد كان التاجر القرشي يسافر بأموال غيره من أهل مكة ليتاجر لهم بأموالهم، أو ليشتري لهم بضاعة، ثم يأخذ أجرًا على ذلك، كما فعل النبي ﷺ حين كان يذهب في تجارة السيدة خديجة رضي الله عنها، وكما ورد عن سفر أبي سفيان إلى اليمن متاجرًا، بعد البعثة، وحين عاد جاءه الناس يسألون عن بضاعتهم ومعهم النبي ﷺ[١]. أما عشيرة بني هاشم، فقد كان لها مكانتها الخاصة في قريش؛ فجد النبي ﷺ، عبد المطلب بن هاشم، هو سيد أشراف قريش، الذي ولى السقاية والرفادة بعد عمه المطلب، وهو الذي حفر بئر زمزم مع ابنه الحارث[٢]، وأقام سقاية زمزم للحجاج[٣]، وكان من أبنائه الأثرياء كالعباس وأبي لهب، وكان منهم من هو رقيق الحال كأبي طالب، وهم أعمام النبي ﷺ[٤].

كما أن افتراضها أن قريشًا لم تلقِ بالاً للأضعف حالاً في مكة، هو أيضًا غير صحيح. فقد أُثر "الكرم" عن العرب، بل والإسراف فيه أحيانًا، وهي صفة تجلت أيضًا في القيام بسقاية الحجيج وإطعامهم، وهو ما عرف بالسقاية والرفادة، وهم لم يتوقفوا عن هذه العادة القرشية المتأصلة فيهم منذ جدهم الأكبر قصي بن كلاب[٥]. ومما يؤكد قضية الحفاظ على مصلحة الفرد والجماعة معًا، وعدم صحة ما افترضته أرمسترونج

---

(١) انظر: مختصر سيرة ابن هشام: ١/١٢٥؛ البداية والنهاية لابن كثير: ٢/٢٢٣؛ وانظر: قريش قبل الإسلام: ص ٢٣٣. هذا إلى جانب أن قوافل مكة التجارية لم تكن ملكًا لشخص بعينه، بل كانت تحمل أموالاً لعدة أسر معروفة مثل بني هاشم وبني أمية وبني مخزوم وغرها، فلم يكن هناك تعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة القبيلة، بل كان يوجد **مصالح مشتركة**.

(٢) مختصر سيرة ابن هشام: ١/٩٧.

(٣) السابق: ١/١٠٢.

(٤) كان أثرياء مكة ينتمون لكل العشائر، فكان من أثرياء "**بني أمية**"، الخليفة عثمان بن عفان ﷺ، وأبو سفيان بن حرب، الذي كان واسع الثراء وكان يُموِّل ويجهز تجارة مكة، وكان منهم صفوان بن أمية وكان من المطعمين في الجاهلية. وكان في مكة أثرياء من عشائر أخرى مثل حكيم بن حزام وهو من "**بني أسد**"، وقد أعتق في الجاهلية مائة رقبة يوم عرفة، كما أبى أن يشارك قريش في حصار بني هاشم لجوده وكرمه المعروف. كما كان أبو بكر الصديق ﷺ من سادة "**بني تيم**" العاملين بالتجارة وأنفق ما يقرب من ٣٥ ألف درهم في شراء العبيد الذين اعتنقوا الإسلام. انظر د. عواطف أديب: "قريش قبل الإسلام": ص ٢٤٧-٢٤٨.

(٥) انظر على سبيل المثال: مختصر سيرة ابن هشام: ١/ ٨٨.

عن سيادة "النزعة الفردية"، ما عُرف "بحلف الفضول" الذي عُقد في دار ابن جدعان، قبل البعثة، وهي تعد حركة اجتماعية إصلاحية، طبقًا للمفاهيم الحديثة؛ بغرض تحقيق العدالة الاجتماعية ودفع الظلم عن المظلوم[1].

الشاهد، أن ما طرحته أرمسترونج فيما يتعلق بالوقائع التاريخية، لم يكن له أي علاقة بنشأة الإسلام، ولا يصح أصلا من ناحية التحقيق التاريخي[2]، وهو ما كان يجب أن تنتبه إليه، لأنها في الأصل "مؤرخة أديان". كما أنه حين جاء الأمر للنبي ﷺ من ربه بإنذار عشيرته، بعد نزول قوله تعالى: ﴿**وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ**﴾[3]، كان القصد هو إعلامهم بأنه لن يخلّص أحدًا منهم من عذاب الله، إلا إيمانه بربه عز وجل. كما أنه مطلوب من النبي ﷺ أن يلين جانبه لمن اتبعه من عباد الله المؤمنين، وأن من عصا كائنا من كان، فليتبرأ منه[4]. وكان النبي ﷺ يقف على منازل القبائل من العرب، فيقول: "يا بني فلان، إني رسول الله إليكم، يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، وأن تخلعوا ما تعبدون من دونه من هذه الأنداد، وأن تؤمنوا بي، وتصدقوا بي، وتمنعوني، حتى أبين عن الله ما بعثني به"، وكان عمه أبو لهب (عبد العزى بن عبد المطلب) يسير من ورائه ليصرفهم عنه، ويقول: "إن هذا إنما يدعوكم أن تسلخوا اللات والعزى من أعناقكم... فلا تطيعوه، ولا تسمعوا منه"[5].

---

(١) تعاهد بنو هاشم وبنو عبد المطلب وبنو أسد وبنو زهرة وبنو تيم، ألا يُظلم أحد بمكة غريب ولا قريب، ولا حر ولا عبد إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته. وقد روى ابن اسحاق أن النبي ﷺ قال: "لقد شهدت في دار عبد الله ابن جدعان حلفًا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أدعى به في الإسلام لأجبت". السابق: ١/٩٢-٩٣.

(٢) من الكتب المترجمة إلى الإنجليزية في السيرة النبوية: "سيرة ابن إسحاق".

(٣) الشعراء: ٢١٤.

(٤) مختصر تفسير ابن كثير: المجلد الثاني/٦٦١، في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ. وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ**﴾. ورد في سبب نزول هذه الآية عدة أحاديث: منها أن النبي ﷺ صعد على الصفا ثم نادى: "يا صباحاه"، فاجتمع الناس إليه بين رجل يجئ إليه، وبين رجل يبعث رسوله، فقال رسول الله ﷺ: "يا بني عبد المطلب، يا بني فهر، يا بني لؤي، أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بسفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم، صدقتموني؟ قالوا : نعم، قال "فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد"، فقال أبو لهب: "تبًا لك سائر اليوم، أما وعدتنا إلا لهذا؟" فأنزل الله تعالى قوله: ﴿**تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**﴾ متفق عليه. انظر: صحيح البخاري من كتاب ابن حجر فتح الباري: كتاب التفسير: باب "تبت يدا أبي لهب وتب" ٨/٤٩٧١.

(٥) مختصر سيرة ابن هشام: ١/٢٦١.

ثانيا: أخطاء لغوية:

١. ما هي علاقة "الاستغناء" بنشأة الإسلام؟

أقحمت أرمسترونج كلمة "الاستغناء" في حديثها عن الأحوال الاقتصادية للعرب، وقد استوقفني كتابتها للكلمة بنطقها العربي، ولكن بحروف لاتينية، على الرغم من أنها لا تعرف العربية، عدا بعض المفردات القليلة. كما أن كلمة "الاستغناء" ليست من المفردات المألوفة، أو التي يتم إبرازها عند الحديث عن الإسلام. وقد بدا للباحثة أنها تذكرها لغرض معين؛ وهو أن هذه الكلمة وردت في أول سورة نزلت من القرآن الكريم، في قوله تعالى: **﴿أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾**[١]. وقد جاء في تفسير قوله تعالى: **﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى﴾** [٢]، أي تجاوز الحد في المعصية واتَّبع هوى النفس، واستكبر على ربه عز وجل؛ وجاء في قوله تعالى: **﴿أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾**، أي يطغى الإنسان لأنه رأى نفسه مستغنيا، والمراد هنا هو "الاستغناء بالمال"[٣]. فربما تريد أن تقول إن كلمة "الاستغناء" في الآية، مستوحاة من البيئة العربية؛ وهذا تخصيص للكلمة لا مبرر له.

الإشارة إلى "الاستغناء" في كتابات أخرى:

الواقع أن أرمسترونج لم تشر إلى سورة العلق حين تحدثت عن عبادة المال، أو "الاستغناء"[٤]؛ كما أنها لم تطرح "أي مبرر" لاختيار هذا اللفظ بالذات. ومن خلال

---

(١) العلق: ٧. الراجح أن أول ما نزل من القرآن، ليس سورة العلق كاملة، بل من بداية السورة: وحتى قوله تعالى: **﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾** [العلق: الآيات ١-٥]. أما بقية السورة إلى آخرها، فقد نزل تباعا، وهي من السور المكية: جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبوالفضل: القاهرة: مكتبة التراث، ١/ ٦٨.

(٢) العلق: ٦.

(٣) وقيل إن هذه الآيات نزلت في أبي جهل حين قال للنبي ﷺ: "أتزعم أن من استغنى طغى، فاجعل لنا جبال مكة ذهبًا وفضة لعلنا نأخذ منها فنطغى فندع ديننا ونتبع دينك"، فنزل جبريل عليه السلام فقال: "إن شئت فعلنا ذلك ثم إن لم يؤمنوا فعلنا بهم ما فعلنا بأصحاب المائدة"، فكف رسول الله ﷺ عن الدعاء إبقاء عليهما. انظر: الآلوسي: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني": ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، مجلد ١٥، الأجزاء ٢٩-٣٠، ص ٤٠٣-٤٠٤.

(٤) "**الغني**" في أصل اللغة هو "ضد الفقر"، وهو على ضربين، أحدهما ارتفاع الحاجات، وليس ذلك إلا لله تعالى، والثاني قلة الحاجات وهو المشار إليه بقوله تعالى: "**ووجدك عائلاً فأغنى**". انظر: تاج العروس: فصل الغين باب الواو والياء.

البحث في بعض مراجعها، عن مصدر يلقي الضوء على مقصدها من هذا الاختيار، تبين أن عالم اللغة الياباني "توشيهيكو إيزوتسو"[1]، قد دَرَس لفظ "الاستغناء"، في حقل العلاقة المعرفية بين "الله" و"الإنسان"، فيما يتعلق بمفهوم "الخَلْق". فالمسلم الحق، كما يقول إيزوتسو، يجب أن يعي أنه "مخلوق لله"، وإلا فسيقع في إثم "التطاول والغرور"، وهو الذي عبر عنه القرآن بألفاظ مثل "الطغيان" و"الاستغناء"، أي الشعور بالحرية التامة والاستقلال الذاتي. بمعنى آخر، أن الإنسان في حالة الاستغناء، يشعر أنه لا يدين لأحد بأي شيء، ولا حتى لربه وخالقه. ويضيف إيزوتسو أن "الاستغناء" بهذا المفهوم هو شكل من أشكال "الكفر"، بمعنى أن يجحد الإنسان المسلم نعمة ربه، وأن يظن أنه مستقل بنفسه عن الله، فهذا يعد من الاستكبار المرفوض في الإسلام[2]. فالقرآن يرسخ قضية أن "الغَنِّي" هو الله؛ فهو الغني عن عباده، وهذا لا يمكن أن يكون للمخلوق، أي الإنسان[3].

وقد ذكر إيزوتسو شيئا عن مرحلة "الجاهلية" والشعور بالاستغناء؛ فيقول إن الإسلام لمس قضية شديدة الحساسية تتعلق بالعقيدة الجاهلية حين طلب منهم ترك

---

(١) توشيهيكو إيزوتسو Izutsu Toshihiko (١٩١٤- ١٩٩٣) هو عالم لغة ياباني كان متقنًا للغة العربية، ومهتمًا بدراسة ألفاظ القرآن الكريم، وله عدة مؤلفات عن دلالات "بعض الألفاظ المحورية" في القرآن الكريم، كما أطلق عليها. لإيزوتسو عدة مؤلفات "لغوية" قيِّمة؛ عن القرآن الكريم، منها دراسة مقارنة عن تغيُّر دلالات بعض الألفاظ بين استعمالها في الجاهلية ونظيرها في الإسلام، وذلك في كتابه "العلاقة بين المفاهيم الأخلاقية- والدينية في القرآن" Ethico-Religions Concepts in the Qur'an. وله دراسة أخرى قيمة جدًا في كتابه "بين الله والإنسان في القرآن" God and Man in the Qur'an، حيث يدرس فيه العلاقة بين الإنسان وخالقه كما بينها القرآن الكريم، وذلك في دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم، ويطرح تصوره حول بعض الألفاظ المحورية في القرآن، التي كان أغلبها مستخدما بالفعل في الجاهلية، ولكن اختلف الاستعمال حين جاء الوحي، فصُدِم مشركو مكة بالسياق العام الذي استخدمت فيه، كما يقول، وليس بالكلمات الفردية والمفاهيم ذاتها؛ حيث دخلت هذه الألفاظ أنظمة مفهومية مختلفة وجديدة عليهم. لتفاصيل أخرى عن هذه الدراسة، انظر: دراسة د/ عيسى علي العاكوب، أستاذ البلاغة والنقد بجامعة قطر حول هذا الكتاب، والذي قام أيضا بترجمته للعربية، تحت هذا العنوان "الله والإنسان في القرآن: دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم"، والمقال منشور على موقع: "العلم والدين والإسلام". انظر:
http://science-islam.net/article.php3?id_article=700&lang=ar

(2) Izutsu, T., *God and Man in the Qur'an*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, pp. 120-122.

(3) Ibid., p. 151.

لم تشر أرمسترونج إلى دراسته هذه، ولكنها أشارت لبعض مؤلفات إيزوتسو في مواضع قليلة متفرقة.

الفخر بالذات والشعور بالاستغناء أمام الله الواحد، رب العالمين[1]، ويستشهد هنا بقوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى. أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾[2]. وما تقوله أرمسترونج يقترب كثيرًا مما يقوله إيزوتسو، في مضمونه العام، وليس في السياق الذي طُرح فيه؛ فهي تقول إن عبادة المال والاكتفاء الذاتي أو "الاستغناء" أصبحت عبادة جديدة اعتنقتها قريش، مما أثار قلق النبي ﷺ لأنها كانت ستؤدي إلي تحلل القبيلة. ولكن إيزوتسو في دراسته اللغوية لسياق الآية، قال إن الإسلام جاء ليطالبهم بترك الفخر بالذات، والشعور بالاستغناء أمام الله الواحد، لأن الجاهلي كان يرى أنه رب نفسه، بمعنى اكتفائه بنفسه عن من حوله[3]. فأرمسترونج تجعل "الاستغناء" مقدمة أو سببًا لظهور الإسلام، دون مبرر؛ في حين أن إيزوتسو يدرسه من الناحية اللغوية فيما يتعلق بتصحيح الإسلام لهذا المفهوم الجاهلي، الذي كان فيه من الطغيان ما فيه، فجاء القرآن، ورسَّخ قضية أن "الغني" هو الله وحده.

وقد ذكر جولدتسيهر كلاما مشابها لكلام أرمسترونج، في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام"، حيث يقول إن النبي ﷺ رأى أن المادية، وكبرياء الجاهلية، وتحكم الأغنياء في الفقراء، كانت هي المميزات السائدة عند أشراف مكة الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مالية كبيرة، إلى جانب ما كان للسدانة من شرف ديني. ويضيف أنه حين رأى محمد (ﷺ) هذا، أخذ يشكو من اضطهاد الفقراء، وطمع الأغنياء، وعدم المبالاة بالصالح العام والأشياء الفاضلة الباقية التي تقابل هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها، كما جاء في القرآن: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً﴾[4].

* لذا أرجح أن أرمسترونج استوحت الفكرة من كل من جولدتسيهر وإيزوتسو، لأن كلامها يشبه ما قاله جولدتسيهر إلى حد كبير؛ خاصة وأنه جعل العامل الاقتصادي سببا في نشأة الإسلام. إلا أن أرمسترونج، لم تشر إلى أيٍ من أعمال

---

(1) Ibid., p. 202.

(٢) سورة العلق: ٦-٧.

(3) Ibid.

(٤) الكهف: ٤٦. انظر: جولدتسيهر: العقيدة والشريعة: ص ١٣ -١٤.

"جولدتسيهر". أما إيزوتسو، فهي قد أشارت بالفعل إلى المرجع، مما يدل على اطلاعها عليه، إلا أنها لم تذكره كمصدر لهذه الفكرة تحديدًا، وطرحت القضية، بأسلوب جازم؛ كما لو كانت قضية مسلمًا بها، دون أن تبرر طرحها.

* * *

المطلب الثاني: علاقة "المروءة" بظهور الإسلام:

١. معاني خلق المروءة:

ابتكرت كارين أرمسترونج في حديثها عن البيئة العربية قبل الإسلام منطقًا غريبًا قامت بتكريسه في كل ما كتبته عن نشأة الإسلام. فهي تفترض أن البيئة العربية كان يحكمها قيمة أخلاقية اسمها "المروءة"، ابتكرها العرب لتكون قانونا أخلاقيًا يعيشون بمقتضاه، وتكون بديلا عن الدين. وهي تقول إن الصراع في الجزيرة العربية بين القبائل البدوية، دفعهم إلي ابتكار أيديولوجية أطلقوا عليها اسم "المروءة"، والتي كانت في الواقع تفي بالكثير من مهام الدين. وعن معاني كلمة "المروءة" تضيف الكاتبة "إنهم يترجمونها في الغرب علي أنها تعني "الرجولة" manliness، إلا أن معناها في الواقع أوسع من ذلك، ولها دلالات أخرى تزيد علي مجرد الرجولية. فالمروءة تعني الشجاعة في المعارك، والصبر واحتمال الألم، والولاء المطلق للقبيلة وكانت تعني أيضا أن يطيع الرجل سيد القبيلة دون اعتبار لسلامته الشخصية"[1]. وهي تضيف لهذه المعاني، معنى آخر يتعلق بتقديس القبيلة؛ فتقول إن المروءة كانت دينًا يرتكز علي الأرض ارتكازًا كاملا؛ فالقبيلة هي القيمة المقدسة عند الجاهلي، إذ لم تكن لدي العرب أية فكرة عن الحياة الأخرى، و لم يكن للفرد قَدَره المتفرِّد أو مصيره الخالد[2].

---

(1) Armstrong, Karen, *A History of God*, p.133.

ما ذكرته أرمسترونج عن صفات المروءة مأخوذ في جُلّه من كتاب عالم اللغة الياباني "إيزوتسو". إلا أنها لم تذكر مصدرا لما قالته، ولا سبب طرحها لهذه الصفات بعينها، انظر:

Izutsu, T., *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill-Queen's University Press, June 2002, pp. 81-84.

(٢) كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ٩١. ومن الواضح أن إشارة أرمسترونج **لتقديس القبيلة**، لها علاقة بفكرة "**الطوطم**" عند القبائل البدائية، حيث كان البدائي يقدس الطوطم، الذي يرمز لقبيلته.

وقد أضافت في كتابها الأخير عن النبي ﷺ، معنى آخر للمروءة، وهـــو "الكــرم". فقالت إن المروءة كانت أيضا تعني "أن يشارك زعيم القبيلة ثروته وطعامه مع أفرادها. فهذه القيمة الأخلاقية شجعت قيام قيمة أخرى هي 'الكرم'، فالأعرابي كان يجب عليه أن يكون مستعدا ليهب كل ثروته، وإبله وعبيده للآخرين"[1].

• **معان قَبَلية:**

وقد أضافت أرمسترونج لهذه المعاني معانٍ أخرى غريبة لا تتعلق بها؛ مثل 'الوحشية' و'الأخذ بالثأر'، بمعنى أن سيد القبيلة كان ينتقم لقتل فرد واحد من قبيلته، بقتـــل أي فرد من القبيلة القاتلة. كما تضيف أرمسترونج مفهومًا آخر للوحشية، وهو أن السطو علي القبائل الأخرى كان مشروعًا تبعًا لقانون المروءة، إلا إذا قام المرء بسرقة أفـــراد قبيلته أو حلفائه[2].

* إذن خلاصة المعاني التي نسبتها أرمسترونج للفظ المروءة هي: الشجاعة والـــصبر واحتمال الألم، والولاء للقبيلة وطاعة سيدها. هذا إلى جانـــب "تقـــديس القبيلـــة" واعتبارها "القيمة المقدسة" في حياة "الجاهلي". وقد أضافت لها بعض المعاني القبليـــة، مثل "الوحشية"، و"الأخذ بالثأر"، و"السطو"؛ وهذه الأخيرة لا علاقة لها قط بمفهـــوم المروءة. أما قيمة "الكرم" التي أضافتها أرمسترونج أخيرا لمعانيها، فقد مهدت بها لقيمة أخرى في الإسلام، وهي التكافل الاجتماعي. كما أنها أضافت بعض المعـــاني الـــتي لا تنتمي لكلمة المروءة مثل "المساواة"، والتي نادى بها الإسلام بالفعل، إلا أنها لم تكـــن سائدة في النظام القبلي كما قالت.

• **ما هي علاقة المروءة بالإسلام؟**

تقول أرمسترونج إنه علي الرغم من سمات الوحشية التي اتسمت بها المـــروءة، إلا أنها كانت تحتوي على سمات أخرى كانت تعد من نقاط القوة، والتي أصبح بعـــضها من القيم المهمة في الإسلام[3]. وهي تطرح فرضا مباشرا بقولها: "إن النبي محمدًا (ﷺ)

---

(1) Armstrong, K., *Muhammad: A Prophet For Our Time*, pp. 24-25.

وأرمسترونج تريد بهذه الإضافة، أن تمهد لقيمة "**التكافل**" في الإسلام.

(٢) سيرة النبي محمد: ص ٩٢-٩٣؛ وانظر أيضا: *A History of God*, p.133 .

(٣) سيرة النبي محمد: ص ٩٣.

لم يكن يعرف سوي تلك الوسيلة من وسائل التنظيم الاجتماعي، ومن ثَمَّ قام بتنظيم المجتمع الإسلامي علي أسس قبلية. وبالرغم من الترعة الفردية الجديـــدة الـــتي عمـــل الإسلام علي غرسها في نفوس المسلمين، ظل المثل الأعلى "للمـــشاركة الاجتماعيـــة والأخوة"، من المثل الجوهرية في الإسلام، كما كان "عنصر المساواة" من العناصر ذات الأهمية الحيوية للرؤية الإسلامية للإنسان"[1].

ولكن كيف كانت "المروءة" تدعو للمساواة؟ تقول الكاتبة إن قـــضية "المـــساواة" كانت أصيلة في البيئة العربية، قبل مجيء الإسلام. وكان من شأن نزعة المساواة العميقة والقوية التي سادت آنذاك أن تصطبغ بها روح الإسلام، وان تتسم بها مؤسساته الدينية والسياسية، بل ومؤسساته الفنية والأدبية أيضًا[2]. كما تزعم في تعقيبها على هذه القيم العربية الأصيلة أن "هذه الفضائل ستصبح شديدة الأهمية في الإسلام. فهذه الفـــضيلة (المروءة) التي كانت نافعة للعرب قرونا طويلة، لم تعد قادرة علي الاستجابة لظـــروف الحداثة في القرن السادس الميلادي"[3].

* إذن تفترض أرمسترونج أن "المساواة" التي نادي بها الإسلام، اقتُبِسَت أصلا مـــن فضيلة "المساواة" التي كانت تنادي بها "المروءة"، ولم تذكر من أين جاءت بهذه الفكرة الغريبة على معاني الكلمة المعروفة في لغتها الأصلية؛ العربية.

٢. ضعف المروءة يؤدي لظهور الإسلام:

وتمضي أرمسترونج في تخميناتها لتقول: "إنه على الرغم من أن المروءة كانت قيمة ملهمة في حياة العرب، إلا أنه بنهاية القرن السادس الميلادي ، بدأت نقاط الضعف في هذه القيمة تظهر بوضوح؛ فقد زَكَّت العصبية القبيلة قيمـــةَ الـــشجاعة والتـــضحية بالنفس، ولكن ذلك كان مقصورا على محيط القبيلة. ولم يكن هنـــاك مفهـــوم عـــام لحقوق الإنسان". وهنا تقدم أرمسترونج تفسيرها الخاص عن التحول الذي حدث في قريش والتي أصبحت مركزا تجاريا مهما، لذا كان يجب أن تضع لنفسها قانونا أخلاقيا

---

(١) سيرة النبي محمد: ص ٩٣-٩٤؛ وانظر أيضا: *A History of God*, p.134.

(٢) السابق.

(3) *A History of God*, p.134.

جعلها تتخلى عن الكثير من قيم المروءة، فاضطروا على سبيل المثال أن يصبحوا "رجال سلم" بدلا من سابق عهدهم "كرجال حرب". فالحرب لم تكن لتسمح بازدهار التجارة، كما أن مكة أصبحت مركزا للقاء التجار من كل القبائل العربية دون مخافة اندلاع الحرب. لذا فقد أسست قريش أيضا منطقة أطلقت عليها اسم "الحَرَم"، مُنع فيها القيام بأي عدوان[1].

وعلى الرغم من أن أرمسترونج لا تذكر مصدرا لهذه المعلومات، إلا أنها تتحدث بثقة عن الدوافع المباشرة التي أدت لظهور رسالة الإسلام، فتقول إنه بسبب هذه الأوضاع، فإن "بعض أفراد الجيل الصاعد كانوا غير راضين عن ذلك، وكانوا فيما يبدو يبحثون عن حل جديد ديني وسياسي معا، لحالة السخط في المدينة"[2].

أما عن النبي (ﷺ)، فتذكر أنه قد بدا له أنّ "قريشا قد تخلت عن أفضل ما يميز المروءة واستَبْقَت أسوأ ما فيها، من الطيش والكبر والشعور بالذات ... وكان مقتنعا أن الإصلاح الاجتماعي يجب أن يكون مبنيا على حل روحي جديد. وربما أنه أدرك في أعماقه أن له موهبةً استثنائية، ولكن ما عساه أن يفعل حيال ذلك"؟ فمهما فعل، كما تزعم، فإنه لن يأخذه أحد مأخذ الجد "فعلي الرغم من زواجه من خديجة (رضي الله عنها)، لم يكن له مكانة حقيقة في المدينة[3] (أي مكة)"[4].

---

(1) *Muhammad: A Prophet For Our Time*, pp. 25- 31.

تقدم أرمسترونج هنا معلومات "تاريخية" تخلط فيها بين الخطأ والصواب. فصحيح أن قبيلة قريش عقدت أحلافا مع غيرها من القبائل المحيطة بها بعد ازدهار تجارتها، ولكن لا علاقة لهذا بالمروءة كقيمة أخلاقية. كما أن الحرم المكي، لم يصبح "حرما" بمقتضى هذه العهود؛ بل إن منطقة الحرم، يعود عهدها إلى زمن بناء إبراهيم عليه السلام للكعبة؛ "فالحرم" كان حرما منذ بناء الكعبة.

(٢) سيرة النبي محمد: ص ١٠٦. ولم تذكر من هم أفراد الجيل الصاعد الذين بدءوا في التذمر على هذه الأوضاع.

(٣) بل كان له ﷺ أعلى وأرفع مكانة بدليل؛ على سبيل المثال، قصة التنازع على إعادة الحجر الأسود إلى مكانه في جدار الكعبة واحتكام قومه إليه، لأنه ﷺ هو الصادق الأمين، وغيرها من الوقائع. ويكفي ما روي عن أن السيدة خديجة رضي الله عنها قالت، حين أرسلت له ﷺ بعد عودته مع ميسرة من رحلة التجارة: "يا بن عم، إني قد رغبت فيك لقرابتك، وسطتك (أي شرفك) في قومك وأمانتك وحسن خلقك وصدق حديثك". انظر: مختصر سيرة ابن هشام: ١/١٢٦.

(4) *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p.39.

* وأرمسترونج تريد بذلك أن توحي أن النبي ﷺ كان مراقبا لهذا التحول الذي حدث في القيم العربية الأصيلة، مما جعل التغيير ضرورة لا غنى عنها. كما أنها توحي بذلك أن الإسلام جاء في الواقع استجابة لظروف محلية برزت في الواقع المكي، كما يدعي ذلك عدد من المستشرقين، ومن تَبِع مدرستهم من المسلمين.

تعقيب:

١. هل لخلق المروءة علاقة بنشأة الإسلام؟

• أقر الإسلام مكارم الأخلاق في الجاهلية:

أضافت أرمسترونج سببًا آخر لنشأة الإسلام، من داخل البيئة العربية وهو "تآكل خلق المروءة"، التي ابتكرها العرب كما قالت لتكون قانونًا أخلاقيًا يعيشون بمقتضاه، وتكون بديلاً عن الدين. كما أنها جعلتها من "القيم المهمة في الإسلام"؛ليس لأن الإسلام قد أقر مكارم الأخلاق التي سادت في الجاهلية، كما هو معروف؛ بل لأن النبي ﷺ - في رأيها- لم يعرف إلا هذه الوسيلة من وسائل التنظيم الاجتماعي، أي القبيلة. فهي تريد أن توحي بأن قيمًا مثل "المشاركة الاجتماعية والأخوة"، و"المساواة"، و"الكرم"، أصبحت ذات أهمية كبرى في الإسلام، لأنها كانت من قيم المروءة، ثم ترجمها النبي ﷺ، في الأخوة الإسلامية والصدقة والزكاة. والإسلام لم ينكر ما كان عليه العرب من أخلاق كريمة، قبل الإسلام، بل أقر ما كان صالحًا لبناء أمة ترتكز في منظومتها الأخلاقية على الإيمان بالله، ونهى عما رآه سيئًا، وجاءهم بما يزيد عن مكارم الأخلاق التي يقوم عليها صلاح المرء في حياته[1].

• معنى كلمة "المروءة" في العربية:

كلمة "المروءة" في أصل اللغة العربية، لا تحتمل كل هذه المعاني التي جاءت بها أرمسترومج. ويمكن تفنيد ما قالته عن "المروءة" من عدة أوجه:

أولاً: أن "الخُلُق" لا يبتكره الإنسان، أو تبتكره المجتمعات ليكون قانونًا لها، فالخلق

---

(١) د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام: وصلاتها بالفلسفة الإغريقية: ط ٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤ م، ص ١٧.

في اللغة: هو العادة والسجية وهو الدين والطبع[1]. والخلق اصطلاحا: هو "هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى "فكر وروية"[2]. معنى هذا أن الخلق لابد أن يكون "راسخًا في النفس، وما لا يكون راسخًا من صفات النفس لا يكون خُلُقًا كغضب الحليم"[3]. إذن قولها إن العرب ابتكروا "المروءة" لتكون قانونًا أخلاقيًا يناقض مفهوم الخُلُق[٤].

ثانياً: أن معنى المروءة في اللغة العربية لا يحتمل كل المعاني التي ذكرتها أرمسترونج. فالمروءة كما جاء في اللسان هي: "كمال الرجولية"، وهي الإنسانية، وقيل للأحنف ما المروءة، فقال: أن لا تفعل في السر ما أنت تستحي أن تفعله جهرًا[5]. كما قيل إن المروءة هي تعاطي المرء ما يُستحسن وتجنب ما يُسترذل، وصيانة النفس عن الأدناس، وحفظ اللسان وتجنب المجون[6]. وجاء في التعريفات أن المروءة هي "قوة للنفس، ومبدأ لصدور الأفعال الجميلة عنها، المستتبعة للمدح شرعًا وعقلاً وعُرفًا"[7].

* فمعنى المروءة يدور حول كمال الرجولية والعفة، وتعاطي ما يُستحسن وتجنب ما يُسترذل، وصيانة النفس عن الأدناس، وحفظ اللسان؛ فهي تشتمل الأفعال المستتبعة للمدح شرعًا وعرفًا، كما يقول الجرجاني. فأرمسترونج لم تقم بمراجعة أصل الكلمة ومعانيها المحتملة عند أهل اللغة. والأكثر من ذلك أنها تضيف لها معان ليست منها، ودون دليل؛ مثل: الولاء المطلق للقبيلة، وطاعة الرجل سيد القبيلة دون اعتبار لسلامته الشخصية، والمساواة بين البشر، وتشجيع عدم الاكتراث بالحاجيات الأساسية، والمشاركة الاجتماعية والأخوة، و"تقديس القبيلة"، و"الوحشية". كما أضافت لها

---

(١) لسان العرب: مادة خلق؛ مختار الصحاح: مادة خلق.

(٢) الجرجاني: التعريفات: تحقيق د. عبد المنعم الحفني: ص ١١٣.

(٣) د. عبد اللطيف العبد رحمه الله: الأخلاق في الإسلام: ط ٦، القاهرة: العبد سنتر، ١٤٢٠ هـ -١٩٩٩م، ص ١١.

(٤) قال علماء الحديث إن الراوي "**العدل**" لا يأتي بخوارم المروءة، و أدخلوا "المروءة" كقيمة أخلاقية في العدالة. انظر: د. صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه: دار العلم للملايين، ط ٨، ١٩٧٥ م، ص ١٢٩-١٣٠.

(٥) لسان العرب" مادة "مرأ".

(٦) تاج العروس: فصل الميم من باب الهمزة.

(٧) الجرجاني: التعريفات: ص ٢٣٩.

خلق "الكرم العربي"؛ الذي مهدت به لفضيلة "التكافل الاجتماعي" في الإسلام.

٢. إشارات سابقة للمروءة في كتابات علماء آخرين:

إن حديث أرمسترونج عن "المروءة" بصفة خاصة له جذوره في دراسات سابقة. فقد سبقها إليه كل من جولد تسيهر وإيزوتسو، ولذا يبدو وكأنها تقحم قضية "المروءة" بالذات دون القيم الأخلاقية الأخرى في معرض حديثها عن الإسلام، من غير أن توضح سببا لهذا الاختيار، كما فعلت مع قضية "الاستغناء". ثم إن طرحها للقضايا بهذا الشكل، الذي يفتقر إلى المنهجية والتعليل، يضع القارئ في حيرة وتساؤل حول أهمية هذه القيمة بالذات في البيئة العربية، دون غيرها؛ حتى توليها كل هذا الاهتمام. والسبب في هذا الغموض، في رأي الباحثة، هو أنها لم تشر إلى أي دراسات سابقة، مما ما كان سيلقي الضوء على ما سبق من أفكار، ويوضح نوع الإضافة التي ستضيفها هي حول هذه القضية، وهو ما كان سيمهد لطرحها، ولكنها لم تفعل.

- **جولدتسيهر والمروءة:**

في كتابه "دراسات إسلامية" ***Muslim Studies***، يفرد جولد تسيهر فصلاً بعنوان "المروءة والدين" يتحدث فيه عن أخلاق العرب في الجاهلية من خلال ما ورد في الشعر الجاهلي. كما يتحدث عن نشأة الإسلام، من خلال إلقاء الضوء على البيئة العربية التي نشأ فيها، وذلك من خلال مفهومين هما "المروءة" و"الدين". كان جولدتسيهر يبحث في هذا الكتاب عن الجذور الأخلاقية للإسلام(١)، في محاولة لأن يخلق نظرية متكاملة يقارن فيها بين الأخلاق في الجاهلية وهي التي قصدها بكلمة "المروءة"، وبين "الأخلاق" التي جاء به الإسلام والتي أطلق عليها اسم "الدين". ويصل جولدتسيهر في النهاية إلى أن الفجوة كبيرة جدًا بين الأخلاق الجاهلية وبين الأخلاق التي جاء بها النبي ﷺ(٢).

ويبدو أن أرمسترونج أخذت معنى "الثأر" و"التضحية بالنفس" [على أنها من المروءة] من رأي جولدتسيهر الذي عَرَّف المروءة بأنها تجمع الفضائل التي تحلى بها

---

(1) **Goldziher, Ignaz:** *Muslim Studies*, 2nd ed.: Transaction Publisher, 2008, , p. xii.

انظر: المقدمة المستفيضة التي كتبها حامد داباش في هذه الطبعة الأخيرة للكتاب.

(2) Ibid., p. 21.

العرب وتأصلت في أعرافهم، وهي: "الالتزام بالواجبات التي ترتبط بالصلات العائلية، صلات الجوار والكرم، تحقق قانون الثأر الدموي .. الولاء والتضحية بالنفس من أجل الآخرين"[1]. ولكنه أضاف أن الإسلام أقر هذه الفضيلة، وأن هذا هو المقصود في "القاعدة" التي تقول "لا دين إلا بمروءة"؛ أي لا دين إلا بالفضائل الفروسية العربية التي تجمعها كلمة المروءة[2]. ولكن هذه القاعدة التي أشار إليها، ليست بحديث نبوي، ولا بقاعدة شرعية[٣]، بل هو قول للإمام الحسن البصري[4].

ويجدر الإشارة إلى أن جولدتسيهر يصل في النهاية إلى نتيجة مؤداها أن الإسلام حين عالج تصفية الثأر، قام بتزكية روح العفو، فلم يعد العفو من سمـــات الضعف كما كان يُنظر لها في الجاهلية، بل هو "أعلى درجات السير إلى الله" كما يقول، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾[5]. الشاهد هو أن أرمسترونج طرحت الفكرة دون أي مقدمات ولا أسباب، ودون حتى أن تشير إلى أن جولدتسيهر قد سبقها في الحديث عن هذه القضية. ويُحسَب له أنه كان منصفا حين قال: "إن الإسلام أقر هذه الفضيلة ... بدليل قاعدة 'لا دين إلا بمروءة'"؛ و لم يقل أن الإسلام نشأ بسبب هذه القيمة الأخلاقية.

- **دراسة لغوية حديثة لإيزوتسو لمعنى "المروءة":**

أما "إيزوتسو" فهو يطرح القضية من منطلق دراساته اللغوية؛ حيث يقارن فيها تحديدًا بين مفهوم "المروءة" قبل وبعد الإسلام، وهو أيضًا يرى أن "الثأر" من معاني المروءة الأساسية. يقول إيزوتسو إن الإسلام لم يستطع أن يقضي على هذه العادة

---

(1) Ibid., p. 22.

(2) Ibid., p. 23.

(٣) ذكر د. محمد يوسف موسى في كتابه "فلسفة الأخلاق في الإسلام" أن د. جواد علي يقول: "...وقد أقرهـــا الإسلام (أي المروءة) في جملة ما أقره من فضائل الجاهلية، وورد "لا دين إلا بمروءة"، و"الدين المروءة". ويوجـــد تشابه كبير بين ما قاله جولدتسيهر (صَدَر كتابه *"دراسات إسلامية"* لأول مرة عام ١٨٨٨م) وبين ما قاله د. جواد علي، ولكن لا يمكن الجزم بالطبع بأن د. جواد علي قد تأثر بطرح جولدتسيهر للفكرة، ولكن مقولة: "لا دين إلا بمروءة" ليست من الأحاديث النبوية.انظر: د. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام: ص ٩.

(٤) البداية والنهاية: الجزء التاسع، فصل "أما الحسن"، ص ٢٦٨.

(٥) المؤمنون: ٩٦. انظر: Goldziher, Ignaz: *Muslim Studies*, p. 26.

المرفوضة؛ أي الثأر، جملة واحدة. بل وضع عليها قيودًا، أهمها أن مرتكب الجريمة هو الذي يقع عليه الثأر أو القصاص، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾[1]، وإن كان العفو أفضل في هذه الحالات، كما يقول. يحلل إيزوتسو القضية برؤيته هو، فيقول إن "الثأر" أصبح يأخذ في الإسلام وضعًا "رأسيًا" وليس "أفقيًا" كما كان في الجاهلية. فلا ينتقل من رجل لآخر أو من إنسان لآخر، كما كان قبل الإسلام، بل أصبح القصاص ينتقل من البشر إلى الأيدي المقدسة، أي أنه أصبح بين يدي الله لأنه هو المنتقم الأعلى، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ ...أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انتِقَامٍ﴾[2].

فحديث إيزوتسو، كما يقول، يدور حول النظر في "أسلمة الفضائل العربية القديمة"، والذي يراه، أن الذي أصبح يهم بعد مجيء الإسلام هو "الدافع" أو "النية" أو "القصد"، من أي فعل أخلاقي. وما قاله إيزوتسو يقترب كثيرًا من المقصود بالفعل الأخلاقي في الإسلام[3]، وهو يشبه، إلى حد ما، تحليل جولدتسيهر حول قضية الأخذ بالثأر، وكيف عالجها الإسلام.

بقي فقط أن أوضح سبب عقد هذه المقارنة السريعة، بين طرح ثلاثة من علماء الغرب لقضية واحدة؛ وهي الحديث عن "المروءة" كخلق عربي، وأهميته في الإسلام؛ والسبب هو:

١. تأصيل ما قالته أرمسترونج، ورد الفكرة لمصدرها الأصلي. والواقع أن جولدتسيهر هو أول من ناقش هذه القضية، عام ١٨٨٨م، في حين صدر كتاب إيزوتسو عام ١٩٥٩م. مما يعني أن أفكار المستشرقين لا تولد فجأة في الأغلب الأعم، ولا بد أن يكون لها ظلال سابقة، وهو ما يسهل تتبعها تاريخيا، وبيان تطورها.

٢. بيان وجه الاختلاف، أو الاتفاق في طرح كل منهم، والغموض الذي يخلّفه أحيانا عدم الإشارة إلى أي دراسات سابقة، عند طرح قضية "غربية" دون مبرر

---

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) الزمر: من الآية ٣٧. انظر: انظر كتاب إيزوتسو التالي؛ الذي طبع للمرة الأولى عام ١٩٥٩.

Toshihiko Izutso: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p. 68- 69.

(3) Ibid., pp. 76- 77.

واضح. وربما كان طرح "إيزوتسو" يختلف قليلاً عن مناهج المستشرقين المعتادة، لأنه يتحدث عن "أسلمة القيم الأخلاقية الجاهلية"، من وجهة نظر "علم اللغة"، وهو طرح حديث جدير بالدراسة[1].

٣, إبراز تغير الخطاب الاستشراقي حول نفس القضية، وبيان الفارق بين طرح كل من جولدتسيهر وإيزوتسو "المباشر" حول ما يبحثه من قضايا؛ والأسلوب "الخطابي" أو "الأدبي" الذي تتبعه أرمسترونج، ويتسم بالغموض، ويحتمل من التحليل، الكثير؛ مما يجعله أقرب إلى المعالجة النقدية "الأدبية"، منها للقراءة التاريخية. وهي في هذا متأثرة أيضا ببعض الكتاب "المسلمين" المتخصصين في "علم الاجتماع الديني"، والذين يطرحون قراءات جديدة للتاريخ الاجتماعي للإسلام، مثل "محمد بامية"، و"رضا أصلان"[2].

* * *

(١) انظر بحث الدكتور عيسى العاكوب، حول دراسة إيزوتسو، ص ٢٦٦، هامش٥ من هذا الفصل.

(٢) محمد بامية هو كاتب "أمريكي" من أصل فلسطيني، متخصص في علم الاجتماع، ورضا أصلان هو أيضا مسلم من أصل إيراني، ومتخصص في علم الاجتماع الديني.

المبحث الثاني
زعم تأثر الإسلام بالمعتقدات الأخرى

المطلب الأول: هل تأثر العرب بالأساطير الشرقية المحيطة؟
الإله الأسمى ومجمع الآلهة:

تقدم أرمسترونج تفسيرًا آخر للبعثة المحمدية، وبوجهة النظر التاريخية ذاتها؛ تقول إن العرب كان لهم حياتهم الروحية، وكان لهم أماكنهم المقدسة التي يرتحلون إليها لأداء طقوسهم القديمة، والتي كانت تدور حول أحد الآلهة التي يعبدونها. كانت الكعبة هي أهم هذه الأماكن علي الإطلاق، وكانت مخصصة للإله "هبل"، وهو الإله الذي جلبته جزيرة العرب من المملكة النبطية؛ الأردن الآن. وفي محاولة للربط بين ما سبق أن سردته عن العبادات الوثنية (الأسطورية) التي كانت قائمة في بابل وآشور وغيرها من البلاد المحيطة، وبين عرب الجزيرة. وتقول الكاتبة إن مكانة الكعبة الرفيعة، إلي جانب الاعتقاد السائد في مكة في ذلك الوقت، يوحي بأنها ربما كانت مخصصة في الأصل "لله"؛ الإله الأسمى للعرب[١] High God، وكان يوجد حولها ٣٦٠ صنما أو تماثيل للآلهة، التي ربما أنها كانت "رموزا طوطمية" للقبائل التي تحج البيت[٢].

إضافة لذلك تقول أرمسترونج إن العرب كان عندهم 'مجمع للآلهة الوثنية'، أو ما يعرف بالبانثيون[٣] Pantheon، وذلك في إشارة للكعبة، وما كان حولها من الأصنام بصفة خاصة. إلا أنها تقر بأن العرب لم يقوموا بتأليف ميثولوجيا (أساطير) خاصة بهم مثلما كان الحال في المجتمعات المحيطة في اليونان، وبلاد الرافدين، على سبيل المثال[٤]. ولكنها تقول في تناقض مع هذا الرأي؛ إنه على الرغم من أن العرب أطلقوا لفظ

---

(١) انظر الفصل الثاني: المبحث الأول، المطلب الأول، حيث أطلقت أرمسترونج على **إله السماء** عند القبائل الوثنية، نفس اللقب، أي **الإله الأسمى**.

(٢) أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ٩٦. لم يعرف العرب "**الطوطم**"، لأن هذا ارتبط بعبادات القبائل البدائية، حسب نظرية دوركايم، ولكنه من "**التعميم**" الذي يغلب على منهج أرمسترونج.

(٣) البانثيون هو مجمع الآلهة الإغريقي. ولم يعرف العرب هذا المفهوم، لأنهم كانوا يتوجهون بعبادتهم لله، إلا أنهم خلطوا التوحيد بالشرك. وهذا يختلف عن "الميثولوجيا" الإغريقية، التي كانت تؤمن بمجمع الآلهة الأسطورية.

(4) Armstrong, Karen, *A History of God*, p.133.

"بنات الله"[١] على اللات والعزى ومناة، والتي كانت تحظي بمكانة خاصة لديهم، إلا أن هذه الآلهة، لم تشبه ربات مجمع الآلهة أو البانثيون في التراث الإغريقي والروماني، و لم يلجأ العرب إلي الأساطير لتفسير أهمية هذه الكائنات[٢].

وعلى الرغم من أن أرمسترونج تقر باختلاف مفهوم "الآلهة الوثنية" في الجزيرة، عن مثيلاتها في الأساطير الأخرى؛ بل وعدم وجود أساطير تنتظم هذه الآلهة، وتحاول "تفسير" الظواهر الكونية، إلا أنها تصر على أن تعطي أهمية "للأساطير" في الحياة الدينية عند العرب. فهي تقول في عبارات "جازمة" تفتقر إلى الدليل، إن القلق والاضطراب الروحي بين عرب الجزيرة، كان سببه أن معتقدات "العرب" في "عبادة الآلهة"، لم تكن جذورها متأصلة[٣] في الجزيرة، و لم يُروَ إلا القليل من الأساطير عن هذه الآلهة[٤]. كما أنها تحاول تعميم مفهوم "إله السماء" الذي تحدثت عنه من قبل في مرحلة الأساطير الأولى في حياة البشر، وتقول إن هذا الإله الأسمى، أو "الله"، هو أيضا من "الآلهة"، بل وكان "أهم إله" عند العرب[٥].

ترى أرمسترونج أن العرب كانوا يقدسون "الله"؛ لأنه رب الكعبة، ولكنه كان بعيدا و لم يؤثّر في حياتهم اليومية، مثله مثل "الإله الأسمى" أو "آلهة السماء" والتي كانت سمة عامة للديانات القديمة. وتضيف أنهم كانوا يعلمون أن "الله هو الذي خلق العالم، وأنه يخلق ما في الأرحام، وأنه واهب الأمطار، إلا أن هذا الاعتقاد ظل اعتقادًا مجردا. قد يُصلُّون له في الأزمات، ولكن بمجرد أن تمر الأزمة ينسونه بالكلية"[٦]. وتضيف

---

(١) تقول أرمسترونج إن تعبير "بنات الدهر" عند العرب؛ لم يكن يعني أكثر من "المصائب أو تقلبات الزمن"، لذا فهي تري أن "بنات الله" ربما كانت ترمز فقط إلي كائنات مقدسة . سيرة النبي محمد: ص ١٠٠-١٠١

(٢) أرمسترونج كارين: سيرة النبي محمد: ص ١٠٠-١٠١؛ وانظر أيضا: *A History of God*, p.147.
لم يعرف العرب معنى "المقدس" بهذا المفهوم ؛ كما أن أرمسترونج لم توضح المقصود بهذه الكائنات المقدسة.

(٣) ربما تقصد أن هذه الآلهة كانت "وافدة"، من أماكن أخرى، ولكنها لم توضح المقصود.

(٤) وهل ترسِّخ رواية الأساطير، معتقدات البشر، خاصة أنهم هم الذين قاموا بصناعتها؟

(٥) لم يكن العرب يعتقدون أن الله هو أحد آلهتهم، والقرآن أكد هذا الأمر. فهم كانوا يعلمون أن الله هو "الخالق"، و"الرزاق" و لم يكن أهم إله كما تزعم. من ذلك قوله تعالى: **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾** [العنكبوت: ٦١]. انظر:
Armstrong, *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 40

(6) Ibid.
أوردت أرمسترونج بعض أرقام الآيات التي تعطي هذه المعاني ومنها: يونس: ٢٢، الزمر: ٣٨، والزخرف: ٨٧.

تصورها لما كان عليه الإله في مخيِّلَتهم، فتقول: "بدا كما لو كان "الله" إلها غير مسئول، كأب غائب؛ بعد أن خلق الرجال والنساء، لم يعد يهتم بهم وتركهم لأقدارهم"[1].

* ومن الواضح أن أرمسترونج تكرر هنا ما قالته من قبل عن "إله السماء" في المعتقدات البدائية؛ حيث قالت إنه كان بعيدا، فبحث البشر عن آلهة قريبة، فاتجهوا للأساطير.

تعقيب:

هل كان إله العرب إلها غير مسئول؟

تقول أرمسترونج: "إنه قد بدا للعرب في ذلك الوقت أن "الله" بدا كما لو كان إلهًا غير مسئول .. خلق النساء والرجال و لم يعد يهتم بهم وتركهم لأقدارهم". ويبدو هذا متناقضًا مع ما ذكرته "هي" من أن العرب كانوا يؤمنون بأن الله هو الخالق وواهب المطر، وأنه يخلق ما في الأرحام، وتستشهد على ذلك بآيات من القرآن الكريم[2]. ولكن هذه هي إحدى المواضع الكثيرة التي تسقط فيها أرمسترونج من ثقافتها عن الأساطير على وقائع التاريخ الإسلامي، دون توضيح أو تعليل لما تقول. فهذا الاعتقاد كان سائدًا بالفعل بين قبائل أمريكا الشمالية من الهنود؛ أي سكانها الأصليين. فكانت أسطورة الخلق عندهم تقول إن الإله خلق العالم والإنسان، ثم تركهما معًا، و لم يعد يهتم بما يفعلون فابتعد عنهم وتركهم لشأنهم. لذا لا يوجد عبادة للإله في هذه القبائل، بل أساطير تروى وتُكرر حتى يحفظوها، وهي التي تسيطر على معتقداتهم[3]. ومنهج الإسقاط هو من مناهج المستشرقين المعروفة في الحديث عن الإسلام[4].

* * *

(1) Ibid., p. 40.

(٢) من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ ..﴾ [العنكبوت: ٦١].

(3) *Encyclopedia Britannica*, vol. 13, 410-411.

(٤) انظر على سبيل المثال: د. عبد العظيم الديب: المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي: ط١، الدوحة، قطر: مركز البحوث والمعلومات، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، ١٩٩٠ م.

المطلب الثاني: هل كانت شعائر الحج، شعائر وثنية؟

١. إضفاء السمات الأسطورية على شعائر الحج:

تحدثت أرمسترونج عن أهمية الحج "التجارية" عند قريش قبل ظهور الإسلام، وقالت إن قريشًا أعادت بناء الكعبة بحيث أصبحت مكة هي المركز الروحي للقبائل العربية. وقد أضفت الكاتبة بعض "السمات الأسطورية" التي كانت معروفة في الحضارات الأخرى على شعائر الحج. فقد كان لكل قبيلة، على سبيل المثال، "الإله" أو "الصنم" الخاص بها، والذي كان يوضع حول الكعبة، ولكن أرمسترونج أطلقت عليه اسم "الطوطم"، وقالت: "إن قريشًا جمعت الطوطم الخاص بكل قبيلة في الحرم"، وذلك ليصبح بمقدور كل قبيلة أن تعبد الإله الخاص بها في مكة. كما أضفت أرمسترونج صبغة الرمزية علي عبادة هذا "الطوطم"، كما أطلقت عليه، أو هذا النصب الحجري، فقالت: " إن الاتحاد مع الرمز المقدس[١] لقبيلتهم في مكة، كان يشعرهم بأنهم في أوطانهم الأصلية"[٢].

ومن الافتراضات الغريبة التي نسجتها أرمسترونج حول شعائر الحج، قولها إن الحجيج عادة ما كانوا يبدءون شعائر الحج التقليدية بالطواف حول الكعبة[٣]، وهي الشعيرة (أي الطواف) التي ربما نشأت في الأصل من أجل استجلاب الأمطار في فصل الشتاء[٤]. كما أنها تضفي من سمات الأسطورة على انتقال الحجيج بعد السعي إلي المزدلفة، فتقول إنهم كانوا ينتقلون بذلك إلي " موطن إله الرعد"[٥].

---

(١) لم يعرف العرب ما يعرف الآن بالرمز، إلا أن لغة العرب عرفت المجاز في صور كثيرة.

(2) *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 32

(٣) من الأخطاء التي ذكرها عن الطواف، قولها إن الحجيج يطوفون حول الكعبة باتجاه عقارب الساعة، وليس عكسها كما هو في واقع الحال.

(٤) لم تذكر أرمسترونج مصدر هذه المعلومة الغريبة – كعادتها في كثير من الأحيان- فالأشهر الحرم لا تقتصر على فصل الشتاء، بل هي تدور مع السنة القمرية، فتأتي في كل فصول العام. ولكن قولها هذا هو، في رأيي، محاولة لتشبيه شعائر الحج بالاحتفالات الأسطورية التي كانت تقام علي سبيل المثال احتفالا بميلاد العام الجديد، في الأساطير البابلية والسومرية، كما ذكرت في معرض حديثها عن الأساطير.

(٥) أي أن إله الرعد هو "**المزدلفة**"! لم تعرف العرب آلهة للطبيعة، كما كان الحال عند الإغريق والبابليين والسومريين، أي الأمم التي كانت الأساطير جزءًا من ثقافتها. ولكنها على أية حال لم تذكر مصدر هذه المعلومة. انظر: *Muhammad: A Prophet For Our Time*, pp. 32-33.

٢. إضفاء الرمزية على الكعبة :

وفي محاولة لإضفاء الرمزية على الكعبة، تقول أرمسترونج: "إن الكعبة بأضلاعها الأربعة تمثل الاتجاهات الأصلية الأساسية ، فهي بذلك ترمز للعالم، ويقع في حائطها الشرقي "الحجر الأسود"، وهو قطعة من البازلت من أصل نيزكي، سقط من السماء، فهو بذلك يصل ما بين السماء والأرض". كما أنها تشبِّه الحرم المكي بالمزارات المقدسة التي عُرفت في مدن العالم القديم. وإمعانا في إضفاء الرمزية علي شعيرة الطواف، تقول أيضا: "إن الحجاج حين يطوفون حول الكعبة متبعين دوران الشمس حول الأرض[١]، فهم يكونون بذلك في حالة انسجام مع النظام الأساسي للكون .. لأن الدائرة هي رمز للشمولية، وحركة الطواف الدائرية تعود دائما لنقطة البداية، وهو ما يثبِّت الإحساس بالعودة الدورية المتكررة والنظام الرتيب المطرد"[٢]. ولأرمسترونج فلسفتها الخاصة حول "الطواف"؛ إذ تقول إن الحجاج في طوافهم حول الكعبة يتصلون بمركزهم الداخلي، ويفرِّغ هذا الدوران أذهانهم من الشواغل والشوارد مما يساعدهم علي الدخول في حالة من التأمل[٣].

٣. الصلة المزعومة بين شعائر الحج والمعتقدات السومرية :

وقد حاولت أرمسترونج أيضا أن تربط بين الكعبة وبين الدين السومري القديم، فتقول: "يبدو أن الحرم نفسه كان يتمتع بقداسة مشتركة بين أبناء الجنس السامي كلهم، ويبدو أن الدين السومري القديم هو الذي نبعت منه فكرة الدائرة، والأركان الأربعة (التي تمثل أركان الأرض الأربعة)، والرموز المقامة حولها وعددها ٣٦٠ (أي الأصنام). فالسنة السومرية كانت تتكون من ٣٦٠ يوما، إلى جانب خمسة أيام مقدسة يقضيها الإنسان "خارج حدود الزمان" (إن صح هذا التعبير)، للقيام بشعائر خاصة تربط بين السماء والأرض". وأرمسترونج تطرح احتمالا، من وجهة نظرها، أن شعائر

---

(١) العكس صحيح فالأرض هي التي تدور حول الشمس.

(٢) تمثل "الدائرة" أي دورة الزمان وعودته لنقطة البداية، ركنا رئيسا في ثقافة القبائل البدائية، ومنهم سكان أمريكا الشمالية الأصليين، وتظهر في أساطيرهم بصورة مطردة. انظر:

http://www.ilhawaii.net/~stony/quotes.html

(3) *Muhammad: A Prophet For Our Time,* p.33.

الحج عند "العرب"، كانت تمثل تلك الأيام الخمسة المقدسة، عند السومريين، لأن شعائر الحج كانت تستغرق أيضا أياما خمسة. فقد كانت شعائر الحج تبدأ من الكعبة ثم ينطلق الحجاج بعد ذلك إلي شتى المزارات المقدسة خارج مكة، والتي تقول عنها: "ويبدو أنها كانت جميعها مكرسة لآلهة أخري"[1].

وعلى الرغم من أن مواقيت الحج ترتبط في الواقع بالسنة القمرية، إلا أن أرمسترونج تقول إن الحج كان في بدايته يقع في فصل الخريف؛ للإيحاء بأنها كانت لاستجلاب الأمطار، كما تزعم. وهي تضفي بعض المفاهيم الأسطورية على شعائر الحج، فتقول: "وقد ذُكر[2] أن تلك الشعائر المختلفة قد يكون القصد منها تمثيل تعسُّف[3] الشمس المحتضرة، استدرارًا لأمطار الشتاء، إذ يندفع الحجاج جميعًا إلى قاع وادي المزدلفة، حيث يسكن إله الرعد، ثم يسهرون طوال الليل علي السهل المحيط بجبل عرفات". وهي تحاول أن تضفي شيئا من "الشرعية الأدبية" على تفسيرها، الذي لم يقل به أحد من قبل في البيئة العربية، فتقول: "إنه لا يفهم أحد اليوم حقا ما كانت تلك الشعائر تعنيه آنذاك[4]، والأرجح أن العرب أنفسهم كانوا قد نسوا في عصر النبي (ﷺ) الدلالة الأصلية لها، ولكنهم ظلوا علي ارتباطهم الوثيق والعميق بالكعبة، وغيرها من المزارات المقدسة في بلاد العرب..."[5].

* إذن تحاول أرمسترونج أن تربط بين الطواف وشعائر الحج الأخرى، وبين

---

(١) سبق أن ذكرت أرمسترونج هذه الإشارة، حين زعمت أن الحجيج كانوا يذهبون لإله الرعد في المزدلفة. انظر: كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ٩٧-٩٨.

(٢) لم تذكر المصدر، على الرغم من أنها معلومة مغلوطة.

(٣) المقصود بتعسف الشمس إرهاقها وإدخال المشقة والإجهاد عليها. وهنا تحاول أرمسترونج أن تربط بين شعائر الحج، والتوجه بالعبادة لأحد الآلهة الوثنية؛ مثل "إله الشمس"، استدرارا للأمطار. وهذه المفاهيم لم يعرفها العرب في هذه البيئة، ولكنها محاولة منها لتفسير هذه الشعائر بصورة "حداثية" جديدة، تضفي عليها من القراءات الحديثة للأساطير القديمة، أو ما يعرف بالميثولوجيا.

(٤) شعائر الحج معروفة منذ عهد سيدنا إبراهيم عليه السلام حيث قام بأدائها هو وابنه إسماعيل عليه السلام. وقد جاء على الغلاف الأخير لكتاب المسلم الأمريكي "مايكل وولف" Michael Wolfe عبارة تقول: "إن الحج يعد من أقدم الشعائر الدينية التي استمرت على وجه الأرض، دون انقطاع، لمدة ١٤٠٠ سنة. انظر:

Wolfe, Michael: *The Hadj: An American's Pilgrimage to Mecca*: New York: Grove Press, 1993.

(٥) أرمسترونج كارين: سيرة النبي محمد: ص ٩٧-٩٨. للمزيد عن هذا الموضوع انظر: ص ٩٧-١٠٠.

الأساطير السومرية، دون سند علمي أو تاريخي. كما أنها تعمم فكرة الطواف؛ فتقول إنه من الممارسات المشتركة بين أديان كثرة، لأنه يعني الرجوع دائما إلي النقطة الـتي انطلقت منها. كما تقول في نبرة فلسفية: "إنك تكتشف أنه في النهاية، توجد البداية، وفي منتصف الدائرة، في النقطة الثابتة المحددة في مركز العالم الدوَّار، يوجد الخلود"[١].

أما عن مركزية الكعبة[٢]، فتقول: " إن معظم الأماكن المقدسة في شتى الثقافات التقليدية، يري الناس أنها تقع في مركز العالم وأنها كانت أول الأماكن الـتي خلقتها الآلهة"[٣].

تعقيب:

مغالطة قبول الإسلام للشعائر الوثنية:

• هل الكعبة رمز؟

اختلط حديث أرمسترونج عن الحج بكثير من المغالطات حول ارتباط الحج بالرمز والأساطير؛ كما شبهت بعض شعائر الحج بطقوس الأساطير السومرية والبابلية. فهي تقول على سبيل المثال: "الكعبة عند المسلمين هي رمز لله، وهم حين يطوفون فهم يطوفون حوله"[٤]. و لم يَرِد أن أحدًا من المسلمين، أو حتى العرب في الجاهلية، تحدث عن الرمز فيما يتعلق بالكعبة، أو حتى كانوا يعرفون معنى الرمز. فالكعبة كانت عندهم دائما "بيت الله الحرام"، وأول بيت وضع للناس في الأرض؛ **﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾**[٥]، فهو بناء مادي كائن بالفعل، وليس رمزا. فالمولى سبحانه وتعالى يخبر عباده في هذه الآية، أن الكعبة هي أول بيت وضع لعموم الناس، لعبادتهم ونسكهم، يطوفون به ويصلُّون إليه ويعتكفون عنده، وقال علي ﷺ:

---

(١) السابق: ٩٨-٩٩.

(٢) انظر الفصل الثاني: ص ١٣١-١٣٢، عن أهمية مركزية الأماكن المقدسة والمعابد والجبال، في الأساطير القديمة. وأرمسترونج تحاول أن توحي هنا أن مركزية الكعبة لا تخرج عن إطار هذه المعتقدات القديمة. والواقع أن الحديث عن وقوع الكعبة في مركز العالم يعد موضوعا حديثا نسبيا؛ حيث قال به الكسائي في كتابه "سرة الأرض" الـذي ترجمه فنسينك، و لم أقف على الكتاب بل ذكره ميرسيا إيلياد في أحد كتبه. كما قال بمركزية الكعبة بالنسبة للعالم، عدد من العلماء المعاصرين ومنهم الدكتور زغلول النجار (انظر: ص ١٣٢، هامش ٣).

(٣) السابق: ص ٩٩.

(٤) قالت ذلك في الفيلم التسجيلي: تاريخ الإله: *A History of God*.

(٥) آل عمران: ٩٦.

"كانت البيوت قبله ولكنه أول بيت وضع لعبادة الله"[1].

وتاريخ الكعبة معروف عند العرب، وكُتبت فيه مؤلفات كثيرة. فالمعروف عندهم أن الله سبحانه قد أمر نبيه إبراهيم عليه السلام ببناء الكعبة، وحين فرغ منها، جاءه جبريل فأمره بالطواف سبعًا ومعه إسماعيل عليهما السلام، يستلمان الأركان كلها في كل طواف، ثم صليا خلف المقام ركعتين، ثم جاء جبريل عليه السلام فأراه المناسك كلها، والسعي بين الصفا والمروة، وأراه منى ومزدلفة وعرفة، وقام إبراهيم الخليل عليه السلام برمي الجمرات؛ جمرة العقبة والجمرة الوسطى، والجمرة السفلى[2]. وحتى المشاعر كلها ظلت معروفة بأسمائها، متأصلة في القدم، وإن شابها بعض المظاهر الوثنية حين دخلت الأصنام للجزيرة على يد عمرو بن لحى، ولكن ظل أصل الأماكن كما هو، وبقي تعظيم العرب للبيت، وشعائر الحج والعمرة حتى ظهور الإسلام.

- **بطلان زعم التشابه بين شعائر الحج والعمرة والأساطير الشرقية:**

أضفت أرمسترونج من رؤيتها الأسطورية، على الكعبة المشرفة وشعائر الحج، نوجز الرد عليها فيما يلي:

١. قولها إن الطواف نشأ لاستجلاب الأمطار في فصل الشتاء؛ هو قول مرسل لا يدعمه دليل. ولكنها محاولة من الكاتبة لتشبيه الطواف بمعتقد السومريين والبابليين وغيرهم في استجلاب الأمطار عن طريق الآلهة. وقد فعل ذلك اليهود أنفسهم أثناء السبي البابلي، حين قاموا بالصلاة للإله بعل، لاستجلاب الأمطار بعد فترة طويلة من الجفاف، وخوفهم من الهلاك. كما كانت القبائل البدائية من سكان أمريكا الشمالية الأصليين يمارسون رقصة احتفالية عرفت "برقصة المطر" لاستجلاب الأمطار[3]. أما

---

(١) مختصر تفسير ابن كثير: ١/٣٠٠-٣٠١.

(٢) الأزرقي: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأرزقي: تحقيق رشدي الصالح ملحس، بيروت: دار الثقافة، ١٣٨٨هـ - ١٩٧٩م، ١/٦٦-٦٧؛ وانظر: د. عواطف أديب: قريش قبل الإسلام: ٢٦٦-٢٦٧.

(٣) يزعم أحد مواقع الانترنت التي دأبت على الهجوم على الإسلام، ومحاولة لصقه بالوثنية، أن الإسلام استبدل شعائر الوثنية **"لاستجلاب الأمطار"**، بصلاة **الاستسقاء**. فيقول هذا الموقع إن عرب الجاهلية "لم يعرفوا الرقص" لذا بدلا من ممارسة **رقصة المطر**، التي عرفها عدد من القبائل البدائية، كانوا يدعون الآلهة من فوق رؤوس الجبال (مستشهدا بقصة من بلوغ الأرب)، فجاء الإسلام واستبدلها بالدعاء المعروف في هذه الصلاة: انظر: http://www.annaqedcafe.com/showthread.php?t=195 . والقصة المشار إليها، هي ما ورد في بلوغ الإرب في: "بيان ما كان عليه العرب في الجاهلية، من الأعمال التي أبطلها الإسلام". ومن هذه الأعمال؛ أن العرب كانت "إذا أجدبت وأمسكت السماء عنهم، وأرادوا أن يستمطروا، عمدوا إلي السلع والعشر، فحزموها وعقدوها في أذناب البقر، وأضرموا فيها النيران، وأصعدوها في جبل وعر، واتبعوها يدعون الله ويستسقونه". انظر: السيد محمود شكري الآلوسي: بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب: عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، ٢/٣٠١. والمعروف أن الإسلام حرَّم العديد من مظاهر الشرك والوثنية في الجاهلية، مثل ما جاء في تحريم البحيرة والسائبة في قوله تعالى: **﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ ..﴾** [المائدة: ١٠٣].

العرب فلم يعرفوا أبدا هذه الطقوس؛ ولكنه منهج "التعميم" الذي يبحث في تاريخ البشر عن "طقوس مشابهة" لمحاولة إثبات أن "المعتقد كان واحدًا منذ البداية".

٢. قولها إن الكعبة ترمز للجهات الأصلية (أي الشماء والجنوب، والشرق والغرب) وأن الحجر الأسود، وهو من أصل نيزكي، سقط من السماء، فهو بذلك يصل بين السماء والأرض، في صورة "رمزية" أخرى[1]. و لم يَرِد هذا أبدا عن عرب الجاهلية، و لم يعرفوا الرمز.

٣. قولها إن الدين السومري القديم هو الذي انبعثت منه فكرة "الدائرة"، في إشارة للطواف، وأن الرموز الطوطمية (تقصد الأصنام) التي كانت حول الكعبة وعددها ٣٦٠، تشبه أيضًا السنة السومرية[2]، التي كانت تتكون من ٣٦٠ يومًا. ومعتقد "الدائرة" لم يقتصر على السومريين، بل وجد في معتقدات كثيرة[3]. و لم يثبت أن العرب في مكة تأثروا بالسومريين أو كانوا على احتكاك مباشر بهم، ولو ثبت هذا التأثر تاريخيًا لترك آثارًا واضحة في عبادة أهل مكة، ولما حافظوا على شعائرهم، إلى حد كبير، كما هي.

٤- قولها إن "المزدلفة" كان عندهم هو "إله الرعد"، على الرغم من أن العرب لم يعرفوا الأساطير الكونية ولا آلهتها. ولكن يوجد من الباحثين العرب من كتب موحيًا بأن العرب عبدوا آلهة للطبيعة، فيقول: "إن العرب كانوا يعبدون الله، رب إبراهيم وإسماعيل، فوق عبادتهم آلهة الطبيعة والأرواح والأصنام"[4]. وهذا الرأي غير صحيح،

---

(١) يُعتقد أن الحجر الأسود من أصل نيزكي، وأنه سقط من السماء، ولا أعرف مصدر المعلومة الأصلي. وقيل إن محمد أسد ذكر هذا في كتابه "الطريق إلى مكة"، ولكني لم أعثر على أثر لهذه المعلومة في كتابه.

(٢) يعود تاريخ السومريين إلى حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م، وظهرت الدولة البابلية حوالي عام ٢١٠٥ ق.م، وتعاقب عليها الملوك والدول حتى ظهور بختنصر في حوالي القرن السادس ق.م: تاريخ الحضارات العام: ١/٦٥٠-٦٦٢. كما أن فارس في ذلك الوقت كانت تدين بالمجوسية، وذلك منذ ظهور زرادشت حوالي القرن الخامس ق.م. السابق: ١/ ٢٢٤. وهذا يعني أنه في وقت ظهور الإسلام كانت الحضارة السومرية قد اندثرت منذ آلاف السنين.

(٣) تمثل الدائرة، أي دورة الزمان وعودته لنقطة البداية، قضية محورية في كثير من المعتقدات البدائية القديمة، من ذلك ما كانت تعتقده قبائل الهنود في أمريكا الشمالية، أن كل شئ في الحياة يدور في دائرة، لأن قوى العالم تعمل دائما في دوائر، وكل شيء يحاول أن يكون دائريا، مثل السماء والأرض (دائرية كالكرة)، وكذا النجوم، حتى أنهم يعتقدون أن الطيور تبني أعشاشها في دوائر لأن معتقدات الطيور تشبه معتقداتهم! انظر:

http://www.ilhawaii.net/~stony/quotes.html

(٤) سليمان مظهر: قصة الديانات: ص ٤٦٩.

لأن العرب لم يعرفوا إلا عبادة الأصنام، بصورة بدائية ساذجة، يتقربون بها إلى الله. كما أن عبادة "الأرواح"، لم يعرفها العرب، بل كانت سائدة في عبادات بعض القبائل البدائية، وعرفت بعبادة الأسلاف.

٥. وأخيرا فإن قولها إنه "لا يفهم أحد اليوم حقاً ما كانت الشعائر تعنيه آنذاك، والأرجح أنهم كانوا قد نسوا في عصر النبي الدلالة الأصلية لها"، هو أيضًا مردود؛ لأن هذه الشعائر ارتبطت في أذهانهم بأبيهم إبراهيم عليه السلام وولده إسماعيل. ربما يكونوا قد أدخلوا فيها ما ليس منها، كالطواف عرايا، لغير أهل مكة، وابتداع الحمس، وكان منهم من يحج صامتا[1]؛ إلا أنهم داوموا على أداء الشعائر في شهر ذي الحجة كما ورثوها عن آبائهم وأجدادهم[2].

* * *

المطلب الثالث: اليهودية والمسيحية على أطراف الجزيرة:

١. اليهود في الجزيرة:

تستعرض أرمسترونج الأجواء الروحية المحيطة بمكة في هذه الفترة، فتقول إنه في المدينة وفَدَك شمال مكة، كانت توجد بعض القبائل اليهودية، ذات الأصول المشكوك فيها. وتفترض أرمسترونج أن يهود الجزيرة عاشوا في الجزيرة العربية لمدة تزيد على الألف سنة بعد السبي البابلي والغزو الروماني لفلسطين. كما ترى أنهم كانوا أول من

---

(١) الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير: تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م، المجلد الأول: ج٢/ ٢١٨.

(٢) كان العرب في الجاهلية ينصرفون إلى ذي المجاز إذا رأوا هلال ذي الحجة، ويقضون به ثمان ليال، ثم يخرجون يوم التروية إلى عرفة ليترووا بالماء، ولذا سمي اليوم الثامن من ذي الحجة يوم التروية، ثم يبدءون الحج في التاسع من ذي الحجة فيقفون بعرفة، ويرمون الجمرات في أيام منى (انظر: الأزرقي: ١/١٨٧-١٨٨؛ قريش قبل الإسلام: ٣٠٦-٣٠٧). كانوا أيضا يتجردون من مخيط الثياب عند الإحرام، ولا يمسّون الطيب ولا يقربون النساء، ويطوفون بالبيت، ويسعون بين الصفا والمروة، وينحرون الهدي بمنى (انظر: التحرير والتنوير: السابق). إلا أنهم كانوا يلبون لغير الله، كما كان لكل قبيلة تلبية خاصة بها (انظر: الأزرقي: ١/١٩٤؛ قريش قبل الإسلام: ٣٠٥-٣٠٦)، ولذا قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ﴾ [البقرة: من الآية ١٩٦]، أي لأجل الله وعبادته. وقيل إن التقييد بقوله "لله"، لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس في الجاهلية من التقرب إلى الأصنام (التحرير والتنوير: ص ٢١٩-٢٢٠). والحج من أشهر العبادات عند العرب، فقد ورثوها عن شريعة إبراهيم عليه السلام، كما قال تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ..﴾ [الحج: ٢٧]، حتى قيل "إن العرب هم أقدم أمة عرفت الحج، وكانوا يعتقدون أن زيارة الكعبة سعي لله تعالى"، (السابق: ٢١٨).

استقر في يثرب وخيبر في الشمال، إلى جانب وجود بعض التجار من اليهود في المدن. وتقول أرمسترونج: "على الرغم من أنهم حافظوا على ديانتهم، إلا أنهم امتزجوا مع العرب بالزواج المختلط وتحدثوا لغتهم واتخذوا أسماء عربية وأصبح من الصعب التمييز بينهم وبين العرب"[1]. وقد دخلت اليهودية إلى اليمن، حين تحول يوسف أسعاي ملك بلاد العرب الجنوبية، إلى اعتناق اليهودية في عام ٥١٠ م، ولكن مملكته اليهودية سقطت في أيدي الحبشة عام ٥٢٥ م، وما لبثت هذه المملكة أن اعتنقت المسيحية النسطورية[2].

٢. صور من الهرطقة المسيحية:

وعلي الحدود الشمالية بين الإمبراطورية الفارسية التي كانت تدين بالزرادشتية والإمبراطورية البيزنطية المسيحية، كانت توجد بعض القبائل في هذه المنطقة التي اعتنقت المسيحية المونوفستية[3] Monophysite أو المسيحية النسطورية[4]، وكلاهما تدخل تحت مسمى الهرطقة، أو الصور المارقة من صور المسيحية[5]. وتقول أرمسترونج إنه نظرا للصراع القائم بين الإمبراطوريتين العظمين، حرصت كل منهما على استقطاب القبائل العربية في الشمال لتأمين حدودها مع منافستها، ولحمايتها من غارات القبائل الصحراوية في المنطقة. قامت قبيلة غسان المقيمة على الحدود البيزنطية باعتناق المسيحية المونوفستية وأصبحت من حلفاء البيزنطيين؛ حيث كانت دولة الغساسنة تمثل حاجزًا لحماية الإمبراطورية المسيحية من الإمبراطورية الفارسية التي تدين بالزرادشتية[6]. وردًا على ذلك "تحولت قبائل لخم العربية في شرقي سوريا إلى الإيمان بالمسيحية النسطورية، فقام الساسانيون (من حكام فارس) بتعيين عرب لخم حكاما على دولة تمثل حاجزًا يحمي حدودهم وعاصمتها الحيرة"[7].

---

(1) *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 41-42.

(٢) كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ٨٦- ٨٧.

(٣) تقول المسيحية المونوفيزية أو المونوفستية إن المسيح له طبيعة واحدة "إلهية".

(٤) تقول المسيحية النسطورية إن المسيح له طبيعتان؛ طبيعة بشرية (الناسوت)، وطبيعة ربانية (اللاهوت).

(٥) سيرة النبي محمد: ص ٨٧؛ وانظر أيضا: *A History of God*, p.136.

(٦) سيرة النبي محمد: ص ٨٧.

(٧) السابق: ص ٨٧- ٨٨.

أما في الجنوب فقد تحولت الحبشة إلى اعتناق المسيحية المونوفستية، فأصبحت الحبشة بذلك حليفة لبيزنطة، التي قامت بتشجيع حاكمها النجاشي على التغلغل في اليمن، لإخضاعها لسلطان القسطنطينية. إلا أن المنطقة الجنوبية ما لبثت أن تحولت للمسيحية النسطورية، وأصبحت بذلك هذه المنطقة المحيطة بالجزيرة العربية، منطقة صراع ديني بين الإمبراطوريتين[1]. إذن كان هذا هو الواقع الذي كانت عليه الجزيرة العربية قبيل الإسلام، حيث أصبحت صور المسيحية المحرفة تحاصر أعراب وسط الجزيرة العربية؛ في حين كانت "الكنسية المسيحية المهيمنة[2]" في نجران تبهر عيون البدو، كما تقول أرمسترونج. وفي رأيها أن بلاد العرب، كانت تُعتبر "منطقة لا ربَّ لها ، ولم ينجح أي من الأديان المتقدمة التي ارتبطت بالحداثة والتقدم في النفاذ إلى تلك المنطقة"[3].

وعن كيفية تأثر العرب بالمسيحية؛ تتحدث أرمسترونج عن التقاء التجار العرب بالرهبان والنُّساك المسيحيين في رحلاتهم، وكيف أنهم عرفوا منهم قصص المسيح، ومفاهيم الجنة ويوم القيامة والحساب، بل وقاموا بتسمية اليهود والمسيحيين بأهل الكتاب[4]، وأعجبتهم فكرة الكتاب الموحى به، وتمنوا لو كان لهم كتاب مقدس بلغتهم العربية[5]. كما ترى أرمسترونج أن شعور العرب بأن هذا الشكل المتقدم من الدين؛ أي اليهودية والمسيحية، كان

---

(١) السابق: ص ٨٦-٨٧.

(٢) يبدو أن أرمسترونج تشير إلى ما كان يعرف بكنيسة "القُلَّيْس" أو كنيسة "أبرهة"، وهي الكنيسة التي بناها أبرهة في صنعاء ليصرف إليها حج العرب "وكان أبرهة قد استذل أهل اليمن في بناء هذه الكنيسة ..وكان ينقل إليها العدد من الرخام المجزّع، والحجارة المنقوشة بالذهب من قصر بلقيس صاحبة سليمان عليه السلام .. ونصب فيها صلبانا من الذهب والفضة..". السيرة النبوية لابن هشام: ط ١: دار الريان للتراث: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧، ١/ ٥٨.

(٣) سيرة النبي محمد: ص ٨٥. تقول أرمسترونج إن منطقة العرب كانت "لا رب لها"، هذا على الرغم من أنها قالت من قبل إن العرب كانوا يعبدون الإله الأسمى، أو "الله"، وقالت إنهم كانوا يعدونه "أهم إله".

(٤) بل القرآن الكريم هو الذي أطلق عليهم هذه التسمية.

(5) *Muhammad: A Prophet For Our Time,* p. 41-42.

لم تذكر الكاتبة مصدرا لما قالته، ولكنها تعرض قراءتها الخاصة لما كان يختلج في نفوسهم. والمهم أن هذا التمني الذي تحدثت عنه، سيلبيه الإسلام، كما تقول، حين جاءهم بكتاب مقدس بلغتهم العربية.

أعلي من وثنيتهم التقليدية؛ جعلهم يشعرون بدونية روحية مقارنة بأتباع الديانتين الأخريين[1]. فالله الذي اصطفي قريشا -كما كانوا يعتقدون- لم يُرسل لهم أبدا رسلاً مثل إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، ولم يكن لهم كتاب مقدس بلغتهم، ولذا كان اليهود والمسيحيون المحيطون بهم "يُعَيِّرونهم بأنهم شعوب بربرية، لم تتلق وحيا من الله"، وبالمقابل كان العرب يتملكهم مشاعر مختلطة من الكراهية والاحترام تجاه من كانوا يملكون ما ليس عندهم من المعرفة[2].

تعقيب:

هل تأثر النبي ﷺ بمعتقدات اليهود والنصارى؟

العامل الثالث الذي تطرحه أرمسترونج في معرض حديثها عن نشأة الإسلام، هو أثر **الأديان الكتابية** التي عُرفت في الجزيرة العربية في ذلك الحين. جدير بالذكر أن أرمسترونج لا تطرح قضية أثر اليهودية والمسيحية في نشأة الإسلام بصورة مباشرة كما كان يفعل من سبقها من المستشرقين، بل يُفهم من ثنايا حديثها المستفيض عن التواجد التاريخي لليهودية والمسيحية في الجزيرة، أنها تشير إلى ذلك التأثر؛ وهو ما شابه أيضا كثير من المغالطات. .وقد سبقها عدد من المستشرقين إلى هذا الطرح؛ منهم جولدتسيهر الذي قال صراحة إن ما أتى به النبي ﷺ ليس إلا "مزيجًا منتخبًا من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها" وتأثر بها، حسب قوله، وأنه رآها (أي النبي ﷺ)، جديرة بأن توقظ عاطفة

---

(1) *A History of God*, p. 136.

(2) *A History of God*, p. 135- 136.

على الرغم من أنها لم تستشهد بآيات القرآن الكريم على هذه المعايرة، إلا أنه لم يرد أن المسيحيين كانوا يعيِّرون العرب بعدم تلقيهم للوحي، بل جاء ذلك عن اليهود المعاصرين للنبي ﷺ من ساكني المدينة. ومن ذلك ما جاء في سورة البقرة عن استفتاح اليهود على أهل مكة بما عندهم من الوحي: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا ..﴾ [البقرة: ٨٩]. وهذه القراءة، هي قراءة حداثية، تحاول فيها أرمسترونج، إعادة بناء الأحداث التاريخية، وقراءة ما كان يختلج في النفوس، وإن لم تسانده الرواية التاريخية.

دينية حقيقية عند بني وطنه"[1]. وهو نفس ما قاله بعض معاصري النبي ﷺ، ممن كذّبوا برسالته، فرد عليهم القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾**[2]، رغم أن الأوساط الأجنبية التي اتصل بها النبي ﷺ لا تعدو لقائه ببحيرا الراهب، مرة واحدة، وهو ما لا يمكن أن يحدث عنده كل هذا الأثر[3].

- **اليهود في الجزيرة العربية:**

تقول أرمسترونج إن يهود الجزيرة هم أول من سكن يثرب وخيبر، وأنهم عاشوا في الجزيرة العربية لمدة تزيد على الألف سنة بعد السبي البابلي. ولكن الدراسات التاريخية تقول إنه من غير المعروف تاريخ استقرار اليهود في شبه الجزيرة العربية، ويقال إن بعض جماعات من اليهود لجأت إلى شمال شبه الجزيرة بعد أن هزمت آشور وبابل

---

(١) جولدتسيهر: العقيدة والشريعة: ص ١٢، ٢٤- ٢٥.

(٢) النحل: ١٠٣.

(٣) انظر هامش ص ١٢من كتاب جولدتسيهر *"العقيدة والشريعة"*، في رد المترجمَين على هذه القضية. ويشير جولدتسيهر في موضع آخر من كتابه إلى أن **الجمع والانتقاء** من المذاهب الأخرى، قد بيّنه العالم الألماني فولرز Vollers K.، في تحليله **"القصة الخضر"** (ورد في سجلات ومصادر علم الديانات الصادر عام ١٩٠٩ باللغة الألمانية)، حيث يدّعي أنه عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية، بل وبعض العناصر اليهودية والمسيحية. والذي وَقَفت عليه من قول "فولرز" تحديدا، هو زعمه بأن المسيح عليه السلام فقده أبواه، وحين عثرا عليه وَجَداه يعلّم **"الحكمة"** في المعبد. ثم يعقب فولرز قائلا بأن هذه "الأسطورة" يوجد لها مثيل في الإسلام، وذلك في قصة موسى والخضر، حين فقدا السمكة ثم لقيا الخضر، معلم **"الحكمة"**. ولا يوجد في الواقع تشابه بين القصتين، إلا أن منهج فولرز لا يختلف عن منهج بعض المستشرقين الذين يحمّلون بعض الروايات ما لا تحتمل، ولا أدري ما هو المقصود "بوالدي المسيح"، لأن أصل النص باللغة الألمانية و لم أعثر إلا على هذا الجزء بالإنجليزية من هذه القصة. وهو يقول أيضا إن قصة الخضر لها مثيل في أساطير أخرى؛ كأساطير قبائل الهنود الأصليين في أمريكا الشمالية. وهذه هي أسطورة **"إلَهَة الذُرة"** التي يُعتقد أنها تموت ثم تنبع من الأرض وهي في شبابها. كما أنه يزعم أنه يوجد لها ما يشبهها في الأساطير الإغريقية والبابلية، وأن قصة الإسكندر الأكبر (يقصد قصة ذي القرنين) لها شبيه في الأساطير الفارسية. ويعلق على هذا بقوله إن الناس كانوا يجدون دائما الراحة النفسية في "الغموض" و"الأساطير" التي تحيي الأمل في **عالم جديد**. ولا يختلف ما يقوله كثيرا عن أسلوب طرح أرمسترونج للأساطير وبيان تشابهها بين الشعوب، وإحياء الأمل بميلاد الإله الجديد –وموت الإله القديم- كل عام في فصل الربيع، فالطرح **قديم** والمنهج **واحد**. انظر: جولدتسيهر: "العقيدة والشريعة": ص ٢٩٧، هامش ٢، حواشي القسم الأول من الكتاب وعنوانه: "محمد ﷺ". وانظر ايضا:

Wheeler, Brannon,* Moses in the Quran and Islamic Exegesis*: 1st ed., Routledge Curzon studies in the Quran, 2002, p. 11.

المملكتين، الشمالية والجنوبية لليهود، ويذهب رأي آخر إلى أن الاستقرار بدأ بعد أن أخمد الرومان التمردات اليهودية. والأرجح أن الهجرة اليهودية لم تكن دفعة واحدة بل أخذت شكل جماعات مختلفة استوطنت في تيماء وخيبر ووادي القرى ويثرب[1]، كما وجد بعض اليهود في اليمن[2].

وإذا كان اليهود قد عاشوا في الجزيرة لفترة تزيد على الألف سنة، كما تقول الكاتبة، فقد كان الأولى أن يتأثر الأوس والخزرج، جيران اليهود وحلفاؤهم في المدينة، بالديانة اليهودية، وهو ما لم يحدث. بل كما ورد في القرآن الكريم، كان اليهود يستفتحون على الأوس والخزرج بالنبي المنتظر، أملاً أن يكون منهم، ولكن حين بعثه الله من العرب كفروا به. قال تعالى: **﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾**[3].

- **قريش لم تعرف بأخبار أهل الكتاب قبل الإسلام:**

ومما يؤكد عدم علم "قريش" بأخبار أهل الكتاب، أنه بعد بعثة النبي ﷺ، بعثت قريش النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة، فقالوا لهم: "سلوهم عن محمد وصفوا لهم صفته، وأخبروهم بقوله؛ فإنهم أهل الكتاب الأول، وعندهم ما ليس عندنا من علم الأنبياء". وحين سألوا أحبار اليهود عن النبي ﷺ قالوا

---

(١) كانت أكبر القبائل العربية في يثرب هي بنو قريظة، وبنو النضير، وبنو قينقاع "قامت بجوارهم بطون يهودية صغيرة، وتأثر اليهود بجيرانهم العرب فانقسموا إلى قبائل وبطون واتخذوا أسماء عربية إلا أنهم ظلوا يؤلفون طبقة متحاجزة عن العرب، فكانوا يحافظون على انتسابهم إلى المدن والأقاليم التي قدموا منها، كما أنهم وضعوا لمعالم يثرب ومواضعها أسماء عبرية، فوادي بطران يعني بالعبرية الاعتماد، ووادي مهزور معناه يجري الماء..." انظر: د. السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام: الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٣ م، ص ٢٦١.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: مجلد ٤، جـ٢/ ص ٢٣٣.

(٣) البقرة: ٨٩. كان اليهود يستفتحون بمجيء هذا الرسول على أعدائهم من المشركين، ويقولون لهم قبل الإسلام: "إنه سيبعث نبي في آخر الزمان نقتلكم معه قتل عاد وإرم، فلما بعث الله رسوله من قريش كفروا به" وقال محمد ابن إسحاق عن ابن عباس ﷺ: إن يهودا كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله ﷺ قبل مبعثه، فلما بعثه الله من العرب كفروا وجحدوا ما كانوا يقولون فيه. فقال لهم معاذ بن جبل: يا معشر يهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ﷺ ونحن أهل شرك، وتخبروننا بأنه مبعوث وتصفونه بصفته، فقال "سلام بن مشكم" أخو بني النضير: ما جاءنا بشيء نعرفه وما هو بالذي كنا نذكر لكم، فأنزل الله في ذلك من قولهم **﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ.......﴾** [البقرة: ٨٩]. انظر: مختصر تفسير ابن كثير: ١/ ٨٨.

لهم: "سلوه عن ثلاث نأمركم بهن، فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وإلا فرجل متقوّل فتروا فيه رأيكم"[1]. وحين سألوا النبي ﷺ قال: "أخبركم غداً عما سألتم عنه"، ولم يستثن. تأخر الوحي خمس عشرة ليلة، حتى أرجف أهل مكة، وقالوا: وعدنا محمد غدًا، واليوم خمس عشرة، قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشيء عما سألناه عنه، حتى أحزن رسول الله ﷺ مُكث الوحي عنه، وشق عليه ما يتكلم به أهل مكة. ثم جاءه جبريل عليه السلام من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من خبر الفتية، والرجل الطواف (ذي القرنين)، وقول الله عز وجل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2].

والشاهد هنا هو أن أهل مكة بعثوا إلى أحبار اليهود يسألون عن النبي المنتظر، وإن كانوا يظنون أنه هو بالفعل محمد بن عبدالله ﷺ، لأنهم أهل كتاب؛ أما أهل مكة فلا علم لهم بهذا. ومن باب أولى لو كان النبي ﷺ يعلم شيئًا، قبل أن يخبره به الوحي الإلهي، لعَلِم الإجابة عن هذه الأسئلة، ولرد عليهم في حينها، وليس بعد خمسة عشر يومًا حتى أتاه الوحي. كما لم يَرِد أن النبي ﷺ قد ارتحل للمدينة قبل البعثة، أو أنه كان له اتصال باليهود هناك، بل وقد ورد عن ابن إسحاق أن أول لقاء بين النبي ﷺ وأهل المدينة كان في أحد مواسم الحج، وحين لقيهم، قال لهم: "من أنتم؟ قالوا: نفرٌ من الخزرج، قال: أمِن موالي يهود؟ قالوا: نعم.." ثم عرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن[3]. فلا يوجد أي دليل تاريخي على لقائه ﷺ باليهود؛ أو الاطلاع على كتبهم. ولو كان النبي ﷺ ردد شيئًا من أقوال اليهود قبل البعثة لسجله قومه عليه، ولأخذوا

---

(١) قال أحبار اليهود: "سلوه عن ثلاث؛ عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان من أمرهم، فإنهم قد كان لهم حديث عجيب، وسلوه عن رجل طواف، بلغ مشارق الأرض ومغاربها، ما كان نبؤه؟ وسلوه عن الروح، ما هي؟ فإن أخبركم بذلك فهو نبي فاتبعوه، وإن لم يخبركم فإنه رجل متقوّل فاصنعوا في أمره ما بدا لكم".

(٢) الإسراء: ٨٥. ورد الحديث عن محمد ابن إسحاق عن ابن عباس رضي الله عنه في سبب نزول سورة الكهف. انظر مختصر تفسير ابن كثير، المجلد الثاني: ص ٤٠٨.

(٣) فالنبي ﷺ لم يكن يعرفهم، ولكن حين سمع هذا النفر من الخزرج ذلك من النبي ﷺ، قال بعضهم لبعض: "يا قوم، تعلموا والله إنه النبي الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقُنّكم إليه. فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدقوه وقبلوا منه ما عرضه عليهم من الإسلام". مختصر سيرة ابن هشام: ١/٢٦٥.

عليه ذلك، ولكنه لم يحدث. أما بعد البعثة فقد اختلفت القضية لأن الوحي كان يتزل على النبي ﷺ بأخبار من سبقه من الأنبياء وأحوال قومهم[1].

• **النصارى في الجزيرة العربية:**

أما عن النَّصارى، فالمعروف أن النبي ﷺ لم يلتق إلا بَحيرَى الراهب، الذي ورد أنه لقاه مرة واحدة قبل البعثة، وكان النبي ﷺ في ذلك الوقت صغير السن، لأن بحيرى قال له: "ياغلام"، ورُوى أنه رأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده، وسأل عمه أبا طالب أن يعود به لبلده، وأن يحذر عليه من اليهود، وبشره بأنه سيكون له شأن عظيم[2]. واللقاء الآخر كان بعد البعثة مع عدَّاس النصراني في الطائف، الذي سأله النبي ﷺ عن بلده، وحين عرف أنه من نينوى، قال له: "من قرية الرجل الصالح يونس بن متىّ"، فقال له عدَّاس: وما يدريك ما يونس بن متى؟ فقال له النبي ﷺ ذاك أخي كان نبيًا وأنا نبي، فأكب عدَّاس على رسول الله ﷺ يقبل رأسه ويديه وقدميه[3].

أما في مكة، فلم تُعرف المسيحية، ولم يرد في كتب السيرة أنه اعتنقها في مكة سوى ورقة بن نوفل. ولكن الذي ثبت أنه بعد البعثة، أمر النبي ﷺ المسلمين بالهجرة إلى الحبشة، حين رأى شدة الأذى الذي أصابهم من قريش فقال لهم: "لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكًا لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه"[4]. ولم يرد أن أحدًا من المسلمين تنصر في الحبشة بعد إسلامه سوى عبيد الله بن جحش زوج أم حبيبة بنت أبي سفيان، وهلك هناك نصرانيًا. وقد تزوجها

---

(١) وقد اختبره اليهود بعد هجرته للمدينة في أشياء؛ هم على يقين أنها لا يعرفها إلا نبي، ومنها واقعة سؤاله عن الحكم في اثنين من اليهود زنيا وهما محصنين؛ وقالوا إنه لو حكم فيها بالرجم، لأن هذا هو الحكم عندهم، فهو نبي فاحذروه على ما في أيديكم أن يسلبكموه. فطلب النبي ﷺ من اليهود أن يخرجوا له علماءهم، فأخرجوا له عبد الله بن صوريا، فقال له النبي ﷺ "يابن صوريا، أنشدك الله وأذكرك بأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلم أن الله حكم فيمن زنى بعد إحصانه بالرجم في التوراة؟ قال: اللهم نعم، أما والله يا أبا القاسم إنهم ليعرفون أنك لنبي مرسل ولكنهم يحسدونك". وقد أمر النبي ﷺ بهما فرجما عند باب مسجده، ولكن ابن صوريا كفر بعد ذلك وجحد نبوة رسول الله . انظر: مختصر تفسير ابن هشام: ١/ ٣٤٥-٣٤٦؛ ومختصر تفسير ابن كثير: ١/ ٢٩٩ -٣٠٠.

(٢) مختصر سيرة ابن هشام: ١٢١/١.

(٣) السابق: ٢٥٩/١.

(٤) السابق: ٢٠٣/١-٢٠٤.

النبي ﷺ وأصبحت من أمهات المؤمنين[1].

كما ورد أن النصارى أتوا للنبي ﷺ في مكة قبل الهجرة، كما قال ابن إسحاق في السيرة، ما يقرب من عشرين رجلاً، حين بلغهم خبره من الحبشة، وحين سمعوا تلاوة القرآن من النبي ﷺ فاضت أعينهم من الدمع، وآمنوا به وصدقوه. وقد اعترضهم أبو جهل في نفر من قومه، بعد قيامهم، فقالوا لهم "خيبكم الله من ركب! بعثكم مَن وراءكم من أهل دينكم تَرتادون لهم لتأتوهم بخبر الرجل، فلم تطمئن مجالسكم عنده، حتى فارقتم دينكم وصدقتموه بما قال، ما نعلم ركبًا أحمق منكم". قالوا لهم: "سلام عليكم، لا نجاهلكم، لنا ما نحن عليه، ولكم ما أنتم عليه، لم نأل أنفسنا خيرًا"[2]. ولو كان ما جاء به النبي ﷺ هو من جنس ما عندهم، أو يشابهه ما فارقوا دينهم ليدخلوا في الإسلام[3].

* * *

المطلب الرابع: علاقة العرب باليهود والنصارى:

١. هل كان إله العرب هو نفسه إله اليهود والنصارى؟

تقول أرمسترونج إن بعض الأعراب كانوا يعتقدون أن "الله" هو نفس

---

(١) السابق: ١/١٤٩-١٥٠.

(٢) السابق: ١/٢٤١.

(٣) قال قس مسيحي أمريكي (جيرالد ديركس Dirks) اعتنق الإسلام في عام ١٩٩٣، إنه حين قرأ القرآن الكريم، وجد أنه جاء بأسرار عن المسيحية، ما كان للنبي ﷺ أن يعرفها دون أن يُبَلِّغها إياه مصدر إلهي، لإنها من أسرار الكنيسة التي لا يعرفها كل الناس. انظر: http://www.dirksonlinebooks.com/page10.php

وقد جاء النبي ﷺ وفد آخر من نصارى نجران، بعد الفتح وحين دعاهم النبي ﷺ للإسلام، قال الحَبْران من وفدهم: "قد أسلمنا"، فقال النبي ﷺ "إنكما لم تسلما فأسلما". قالا: بلى قد أسلمنا قبلك، قال: "كذبتما يمنعكما من الإسلام ادعاؤكما لله ولدًا وعبادتكما الصليب وأكلكما الخنزير"، قالا: "فمن أبوه يا محمد؟ فصمت رسول الله ﷺ فلم يجبهما، فأنزل الله في ذلك من قولهم واختلاف أمرهم سورة آل عمران، إلى بضع وثمانين آية منها. فلما دعاهم النبي ﷺ إلى المباهلة [آل عمران: ٦١]، تراجعوا؛ لأنهم سألوا حَبْرَهم عبد المسيح الذي قال لهم: "والله يا معشر النصارى لقد عرفتم أن محمدًا لنبي مرسل، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم، ولقد علمتم أنه ما لاعَنَ قومٌ نبيًا قط فبقي كبيرهم ولا نبت صغيرهم، وإنه للاستئصال منكم إن فعلتم، فإن كنتم أبيتم إلا إلف دينكم والإقامة على ما أنتم عليه من القول في صاحبكم فوادِعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم"، وقد فعلوا. انظر: مختصر تفسير ابن كثير: ١/٢٨٨؛ مختصر سيرة ابن هشام/ ١/٣٥٥.

الإله الذي عبده اليهود والنصارى[1]. والغريب أنها في الفصل الذي يليه؛ وعنوانه "*الجاهلية*"، من نفس الكتاب تقول: "ففي مستهل القرن السابع كان معظم العرب قد آمنوا بأن الله ربهم الأعلى، هو نفسه الإله الذي يعبده اليهود والمسيحيون وكان العرب الذين اعتنقوا المسيحية يطلقون لفظ الجلالة نفسه على ربهم، ويبدو أنهم كانوا يقومون بالحج إلى بيته الحرام مع الوثنيين"[2].

ولكنها في كتابها الصادر عام ٢٠٠٦، تعمم هذه القضية على "العرب" جميعهم، وتقول: "إن العرب (وليس بعضهم أو معظمهم كما قالت من قبل)، كانوا يعتقدون أن 'الله' هو نفسه الإله الذي عبده اليهود والمسيحيون، ولذلك كان المسيحيون العرب يحجون إلى الكعبة، بيت الله (وليس يبدو) مع الوثنيين"[3]. كما تضيف أن العرب كانوا لا يرون أن معتقدات كل من اليهود والمسيحيين تختلف اختلافًا كبيرًا عن معتقداتهم هم؛ وأن لفظ "يهودي" أو "مسيحي" كان يرتبط عندهم بالانتماء القبلي أكثر من الانتماء الديني"[4].

* وحقيقة لا أدري من أين جاءت أرمسترونج بهذه المعلومة عن حج

---

(١) كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ٧٢ "فصل "*محمد رجل الله*". وهي لا تذكر مصدرًا.

(٢) السابق: ص ١٠٩، فصل "*الجاهلية*". فأرمسترونج تقول: "**بعض العرب**"، ثم "**معظم العرب**"، في فصلين متتاليين من نفس الكتاب.

(3) *Muhammad: A Prophet For Our Time,* p. 42.

(٤) السابق. وهي تقول هذا الرأي نقلا عن اثنين من الكتاب المسلمين ممن يحملون الجنسية الأمريكية، ولكنهما من أصول عربية أو فارسية، وهما الكاتب الأردني (من أصول فلسطينية)، "محمد باميَّة" Bamyeh، وله كتاب باللغة الإنجليزية،عنوانه *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse* ("***الأصول الاجتماعية للإسلام: الفكر، والاقتصاد، والنص***")، صدر عام ١٩٩٩. والكاتب متخصص في علم الاجتماع، ويقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو حاليا يعمل كأستاذ لعلم الاجتماع والدراسات الدولية بإحدى الجامعات الأمريكية. الكاتب الآخر هو رضا أصلان Reza Aslan، أستاذ علم الاجتماع الديني في جامعة كليفورنيا. يقول **أصلان** إن إن "الحرم المكي" هو في الأصل حرم "**سامي**"؛ لأن كلا من آدم ونوح وإبراهيم وموسى وهارون عليهم السلام ارتبطوا بالكعبة قبل الإسلام بصورة أو أخرى، حتى أنه قال بجواز أن يكون الحجر الأسود، هو ذات الحجر الذي نام عليه يعقوب عليه السلام حين رأى حلمه الشهير عن السلم الذي يصل بين السماء والأرض. انظر الفصل الثالث: ص ١٦٠.

Aslan Reza: *No God but God, the Origins, Evolution and Future of Islam,* Random House Adult Trade Publishing Group, 2005, pp. 9-10.; *Muhammad: A Prophet For Our Time,* p. 42.

النصارى للكعبة، فهي لم تذكر مصدرا، ولم يُعرف عن المسيحيين في الجزيرة العربية حجهم للبيت الحرام، لأنهم كانوا يحجون إلى الأماكن التي يعتقدون أنه كان فيها ميلاد وحياة وصلب وقيامة المسيح عليه السلام. وحسب مصادرهم فإن "حج النصارى" قد بدأ في القرن الرابع الميلادي بتشجيع من بعض آباء الكنيسة؛ وهم يحجون في الأصل إلى القدس، وبيت لحم، والناصرة، ولم يرِد أبدا حجُّهم إلى الكعبة المشرفة[1].

٢. من الذي بنى الكعبة المشرفة؟

تزعم أرمسترونج إن العرب كانوا يقولون "إن آدم عليه السلام قد بنى الكعبة بعد خروجه من جنة عدن وأن نوحًا أعاد بناءها بعد أن دُمرت في الطوفان". بل وتذهب للأعجب من ذلك فتقول: "إن قريشا كانت تعلم أن الكتاب المقدس كان يقول عن العرب إنهم أبناء إسماعيل، ولد إبراهيم البكر، وأن الله أمر إبراهيم أن يترك إسماعيل مع أمه هاجر في الصحراء، مع وعد بأنه سيكون لأبناء إسماعيل أمة عظيمة"[2]. وتستكمل روايتها بأن إبراهيم عليه السلام، في زيارة لاحقه لابنه إسماعيل وأمه هاجر، أعاد اكتشاف موضع الكعبة وأعاد بناءها هو وإسماعيل، وسن شعائر الحج المعروفة[3].

---

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/Pilgrimage#Christianity

(٢) لم تذكر أرمسترونج مصدر القصة الأولى عن بناء آدم عليه السلام للكعبة. أما عن قصة إسماعيل عليه السلام في الكتاب المقدس، فتقول إنها ذُكرت في سفر التكوين، الإصحاح ١٦: "قال لها ملاك الرب ها أنت حبلى فتلدين ابنا وتدعين اسمه إسماعيل لأن الرب قد سمع لمذلتك. و أنه يكون إنسانا وحشيا يده على كل واحد و يد كل واحد عليه وأمام جميع اخوته يسكن. فدعت اسم الرب الذي تكلم معها أنت إيل رئي لأنها قالت أههنا أيضا رأيت بعد رؤية.. فولدت هاجر لأبرام ابنا و دعا أبرام اسم ابنه الذي ولدته هاجر إسماعيل. وكان أبرام ابن ست وثمانين سنة لما ولدت هاجر اسماعيل لأبرام" [التكوين: ١١/١٦-١٦]. ولكن هذا الإصحاح لم يقل إن إسماعيل عليه السلام هو الابن البكر، كما قالت الكاتبة. كما أن التوراة تخبرنا أن إسحاق عليه السلام هو الابن البكر لإبراهيم عليه السلام، وليس إسماعيل. جاء في سفر التكوين: "فقال خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق و اذهب الى ارض المريا ...." [التكوين:٢١/ ٢]. انظر: *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 42.

(٣) لم يذكر سفر التكوين شيئا عن الكعبة، وفيه رواية أخرى مختلفة تماما. انظر:
Muhammad: A Prophet For Our Time, p. 42-43.

٣. لِمَ لَم يعتنق العرب، اليهودية أو النصرانية؟

تبرر أرمسترونج عدم اعتناق العرب لليهودية أو المسيحية، بقولها إنهم لم يشعروا بضرورة ذلك لأنهم كانوا يعتقدون أنهم ينتمون للعائلة الإبراهيمية، كما أن فكرة التحول إلى دين آخر، كانت غريبة عن المجتمع القرشي والذي كان يؤمن في عقيدته الدينية بتعدد الآلهة. فكانت كل قبيلة تأتي لمكة لعبادة الإله الخاص بها، والذي كان يقف في الحرم إلى جوار الكعبة؛ "بيت الله"، وهذا يعني في رأيها أن العرب لم يروا تعارضا بين التوحيد وتعدد الآلهة. فقد رأي العرب "أن الله ،الذي كان محاطا بحلقه من الأصنام في الكعبة، هو رب الأرباب، تماما مثلما رأي بعض كتبة الكتاب المقدس أن "يهوي" أسمى من كل الآلهة الأخرى"[١].

٤. الوثنية بين مشركي مكة وبني إسرائيل:

تعقد أرمسترونج أيضا العديد من المقارنات بين عبادة الأوثان في مكة، وعبادتها عند بني إسرائيل، وأيضا في روما. ففي لغة يشوبها التعميم تقول: "كثير من الأديان البدائية ترسي الإيمان برب أعلى يطلق عليه أحيانًا "رب السماء"[٢]، وكان من المعتقد أنه خلق السماوات والأرض ثم تقاعد، فيما يبدو، كأنما أرهقه الجهد الذي بذله. وكان الناس قد فقدوا الاهتمام بهذا الكيان المتعالي، والذي اختفى عن الأنظار، ووضعوا مكانه أربابًا أكثر جاذبية وأيسر في الوصول إليها". وهي تشير في استفاضة إلى ربات الإخصاب المعروفة في الأساطير اليونانية القديمة، حيث امتد أثرها إلى بني إسرائيل القدماء الذين قاموا "بعبادة "بعل" و"عناة" و"عشتروت"، بعد أن استقروا في

---

(١) السابق. وهي تورد ذلك عن سفر المزامير: [١٣٥: ٥]، "لأني أنا قد عرفت أن الرب عظيم، وربنا فوق جميع الآلهة". ولا يوجد إشارة في هذا الإصحاح إلى ما تقول؛ لأن العرب لم يقولوا إن رب الكعبة هو رب الأرباب، بل كانت الآلهة بالنسبة لهم وسيلة يتقربون بها إلى الله، كما كانوا يعتقدون قبل الإسلام. والمبرر الذي ذكرته غير مقنع؛ لأنهم تحولوا بالفعل إلى دين يرفض أي عبادة وثنية، وأمرهم بنبذ كل ألوان الشرك التي كانت سائدة بينهم. وقد جاورهم اليهود والنصارى قرونا طويلة، ولكنهم بقوا على دين آبائهم حتى جاء الإسلام، فتغير الحال تماما، وقرروا، أخيرا، التخلي عن الوثنية و"الآلهة المتعددة" التي كانت متأصلة في تقاليدهم، فلا بد أنه كان عاملا جوهريا، وأقوى من كل العادات والتقاليد المتأصلة في النفوس، ذلك الذي استأصل من قلوبهم هذا الشرك.

(٢) وهو ما تطلق عليه أيضا **Sky God**.

كنعان إلى جانب ربهم الأكبر "يهوه". وتقول إنه قد بدا لهم أنه من الغباء تجاهل هذه الآلهة القديمة التي كانت تعرف الأرض خيرًا منهم، أما في وقت الشدة، فكانوا يضرعون من جديد إلى اسم "يهوه"[1].

تقوم أرمسترونج بتعميم هذه الفكرة على عبادة الأوثان في مكة، وتقول إن القرشيين كانوا يعلمون أن خالقهم هو "الله" وأن هذا كان من الحقائق المسلم بها ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[2]. إلا أنهم على الرغم من ذلك استمروا في عبادتهم للآلهة الأخرى؛ تماما مثل بني إسرائيل القدماء؛ حيث كان العرب يتوجهون بالصلاة إلى اللات والعزى ومناة في أيام الرخاء، أما في الأزمات فكانوا يتوجهون إلى الله؛ إذ كان وحده يملك القدرة على غوثهم إذا حاقت بهم الأخطار المدلهمة[3].

وفي نفس السياق تتحدث أرمسترونج عن الوثنية الرومانية والتي اصطدمت بالتوحيد اليهودي، ثم برفض المسيحيين عبادة تلك الأوثان. ولكنها تدافع عن الوثنية الرومانية لأنها كانت تمنح لعابدي تلك الآلهة الجديدة، الحرية الدينية التامة، طالما أنها لم تطالب بأن تحل الآلهة الجديدة محل "آلهة الأسلاف". فكان دائمًا ما يوجد مساحة لإضافة أي عبادة جديدة، لأن الناس كانوا ينتمون لمذاهب مختلفة، وكما تقول: "ولم يحدث أن سمعنا عن تحول جذري إلى ديانة جديدة ورفض جميع الديانات الأخرى". لذا، فحين أعلن اليهود عن رفضهم لعبادة آلهة روما، اتُهموا "**بالإلحاد**" وعدم احترام الديانة الأم؛ وبالمثل حين رفض المسيحيون تقديس تلك الآلهة الوثنية، اتُّهموا بانتهاك المحرمات، وقام الأباطرة المتعاقبون باضطهادهم. وتعقيبا على هذا الاضطهاد، تقول أرمسترونج إن قريشًا كان لها العذر في التوجس من دعوة النبي ﷺ أو -كما قالت- 'إلحاد' محمد[4]، وتضيف "فإذا كان هذا هو حال الإمبراطورية الرومانية القوية، يمكننا

---

(١) سيرة النبي محمد: ص ١٠٨.

(٢) سورة العنكبوت: ٦١.

(٣) سيرة النبي محمد: ص ١٠٨ -١٠٩.

(٤) أي من وجهة نظر قريش؛ حيث كانوا يرون أن هذا إلحاد بدين الآباء والأجداد.

أن نفهم قلق قريش من 'إلحاد محمد' وذلك عندما رفض الاعتراف بالآلهة القديمة"[١].

تعقيـــب:

١. هل "الله" عند العرب هو نفس الإله الذي عبده اليهود والنصارى؟

هذه قضية أخرى فيها الكثير من الخلط من جانب أرمسترونج، تطرحها أيضًا دون ذكر مصدر أو دليل. فقد قالت "إن بعض الأعراب"، أو "معظم العرب"، أو "إن العرب جميعهم" (لاختلاف الروايات عنها)، كانوا يعتقدون أن "الله" هو نفسه الإله الذي عبده اليهود والنصارى. وهي لم توضح هل كان الاعتقاد "عقائديًا"؛ أي أن "الله" هو نفسه من يعبده اليهود والنصارى، أو كان "لغويًا" بمعنى أن استخدام "كلمة الله" كان شائعا بين العرب على اختلاف معتقداتهم. وقد وقفتُ بالفعل على دراسة قيِّمة جدا للعالم الياباني "إيزوتسو"، لهذه القضية تحديدا، ولكن من زاوية مختلفة تمامًا. إلا أن دراسته توضح المقصود من طرح أرمسترونج الذي لم تشر فيه لدراسة "إيزوتسو"، أو لما قاله "مونتجمري وات" من قبل حول هذه القضية[٢].

وقد تُلقي دراسة "إيزوتسو"، لأنها الأحدث، بعض الضوء على مقصدها، من أن العرب كانوا يظنون أنهم يعبدون إله اليهود والنصارى. يقول إيزوتسو إن لفظ "الله"، استعمله اليهود والنصارى – من العرب – من ناحية لغوية، وليس من ناحية اعتقادية، وذلك في الإشارة إلى ربهم؛ فهو كان يبحث عن تطور مفهوم لفظ "الله" في البيئة العربية قبل الإسلام. يرى إيزوتسو أن كلمة "الله" كان لها ثلاثة مفاهيم رئيسية في الجاهلية؛ المفهوم الأول: لفظ "الله" كما استعمل في الوثنية العربية، وهو في هذه الحالة لفظ عربي خالص، يقتصر مفهومه على "العرب" الذين كانوا يؤمنون بالله بطريقتهم الخاصة. وهو يستدل على رأيه هذا بأبيات من الشعر الجاهلي وآيات من القرآن الكريم، الذي يعدُّه مصدرًا أساسياً لهذه المعلومة[٣].

---

(١) سيرة النبي محمد: ص ١٦٨-١٦٩.

(٢) صدر كتاب مونتجمري وات: *"محمد في المدينة"*، عام ١٩٥٦، في حين أن دراسة إيزوتسو المذكورة صدرت عام ١٩٦٤.

(3) Izutsu: *God & Man in the Qur'an*: pp. 99-100.

المفهوم الثاني: هو استخدام اليهود والنصارى لكلمة "الله" قبل الإسلام، في إشارة "لغوية" إلى ربهم. ففي هذه الحالة، فإن لفظ "الله" يعني "الإله المذكور في الكتاب المقدس"، وهو مفهوم يعني الإيمان بإله واحد، في رأيه. المفهوم الثالث: هو حديث العرب الوثنيين عن دين لا يدينون به، أي اليهودية والمسيحية. فهم يتحدثون عن إله الكتاب المقدس، ويشيرون إليه باسم "الله"، كما ورد في بعض أبيات الشعر الجاهلي، على سبيل المثال حين يمدح شاعرٌ بدوي ملكًا مسيحيًا. فهو يستخدم كلمة "الله" بمفهوم مسيحي، على الرغم من كونه وثنيًا. وقد أضاف إيزوتسو مفهومًا رابعًا، هو معنى "الله" عند الحنفاء، وقد كان مقصورًا عليهم، كما يقول[1]. ويبدو أن ما قاله إيزوتسو، هو بالفعل مصدر هذه الفكرة التي طرحتها أرمسترونج.

٢. أثر اليهود والنصارى في أهل الجزيرة:

تقرُّ أرمسترونج -لأن الواقع يؤكد هذا- أن أثر الديانتين اليهودية والمسيحية على العرب كان ضعيفًا، ولكنها طرحت عدة مبررات لذلك؛ منها أن العرب – في الجاهلية- لم يشعروا بضرورة تغيير دينهم لأنهم كانوا يعتقدون أن اليهود والمسيحيين ينتمون للعائلة الإبراهيمية؛ أي ينتمون لإبراهيم ﷺ، مثلهم، فلا داعي لتغيير الدين. ولكن السؤال الذي لم تجب عليه، إذا كان الأمر كذلك، فلِمَ بدلوا دينهم للإسلام؟ وتضيف إلى ذلك مبررًا آخر، وهو أن فكرة التحول من دين لآخر كانت غريبة عن المجتمع القرشي. والواقع أن فكرة تغيير الدين هي دائمًا فكرة غير مقبولة في بدايتها عند كل البشر على مدى التاريخ، وليست فقط على المجتمع القرشي.

وقد ذكرت أرمسترونج أن نَبْذ بني إسرائيل لعبادة الأوثان كان أمرًا في غاية الصعوبة، بدليل أنهم عبدوا العجل الذي صنعه السامري حين ذهب موسى عليه السلام للقاء ربه، وتركوا عبادة "يهوه"، وبعد قرون عديدة فعلوا نفس الشيء أثناء السَّبي البابلي حين حدث الجفاف في بابل، فعادوا لعبادة "بعل" ليترل عليهم الأمطار، حتى جاء إشعياء ليأمرهم بعبادة "يهوي" وحده. والواقع أيضا يقول إن هذا هو مسلك كثير من الأمم التي عاندت أنبيائها دون حجة مقبولة أو سبب منطقي، ولكن كان سبب العناد

(1) Ibid.

دائما، إما رفض التخلي عما ورثوه عن آبائهم من عادات وتقاليد موروثة، أو اتباعًا للهوى وتحصيلا لرغبات النفوس وشهواتها[١].

المبرر الثالث الذي تطرحه أرمسترونج، تلميحًا لا تصريحًا، هو أن العرب كانوا يعتقدون أن إلههم "الله" هو نفس الإله الذي عبده اليهود والنصارى. وقد طرح **مونتجمري وات** نفس التساؤل بصورة مباشرة، لِمَ لم يعتنق محمد المسيحية؟ وكان رأيه أن النبي ﷺ منذ البداية كان يعتبر أن "التوحيد" الذي يؤمن به والذي يدعو إليه مماثلا للتوحيد اليهودي والمسيحي الذي كان في عصره، ولم يستبعد تأثر النبي ﷺ بورقة بن نوفل[٢]. فمونتجمري وات يقر بأن النبي ﷺ رفض اعتناق المسيحية، وإن لم ينف تأثره بها[٣]. وقد يكون "وات" مصدرا آخر لفكرتها السابقة.

* * *

المطلب الخامس: قضية تحويل القبلة وعلاقتها باليهود:

مغزى تحويل القبلة:

تطرقت أرمسترونج مثل غيرها من المستشرقين، إلى قضية تحويل القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام بمكة المكرمة؛ ، لتوحي بأن التوجه لبيت المقدس في الصلاة، في بداية الدعوة، كان بسبب تأثر المسلمين باليهود. ويمكن الرجوع إلى تفاسير القرآن الكريم حول معاني الآيات المتعلقة بالأمر بتحويل القبلة وعلة ذلك[٤]. ولكن ما

---

(١) د/ محمد السيد الجليند: الوحي والإنسان:قراءة معرفية: سلسلة تصحيح المفاهيم: القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: ٢٠٠٢ م، ص ١٥.

(2) Watt, M., *Muhammad at Medina,* Oxford: Clarendon Press, 1956, p. 315.

(٣) عبدالله محمد الأمين النعيم: *الاستشراق في السيرة النبوية*: ص ٢٢١.

(٤) سورة البقرة: الآيات ١٤٢- ١٤٤. انظر على سبيل المثال: مختصر تفسير ابن كثير: ١/ ١٣٤-١٣٥؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: المجلد الأول: جـ ٢/ ص ١٠٢؛ الدكتور محمد سيد طنطاوي: بنو إسرائيل في القرآن والسنة: ط ١: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٧ هـ -١٩٨٧م، ص ١٦١، وانظر أيضا: ١٧٤- ١٧٥؛ الشيخ محمد متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي: راجع أصله وخرج أحاديثه: الدكتور أحمد عمر هاشم: ط ١: أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات، ١٩٩١، المجلد الأول، ص ٦٢٣- ٦٢٥؛ سيد قطب: في ظلال القرآن: ط ١٣، دار الشروق، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، ١/ ١٢٦-١٢٧؛ د. وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: إعادة ط ١ (١٩٩١)، دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، جـ ٢ ص ٨.

سنتوقف عنده هنا؛ هو تفسير الكاتبة لسبب هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة؛ والذي يرتبط في نظرها مرة أخرى بقضية "التوحيد"، واحتكار الحقيقة؛ وعدم التسامح تجاه المعتقدات الأخرى. وهو ما تحدثت عنه باستفاضة في تحول بني إسرائيل من عبادة الأوثان، إلى عبادة إله واحد "شخصي"؛ أي يهوه. وقد سبق أن قالت إن "التوحيد"، وعبادة إله شخصي؛ هو الذي يؤدي للتعصب ورفض معتقدات الآخرين؛ ومن ثم التوجه نحو "الأصولية"[١].

ذكرت أرمسترونج إن حدث تحويل القبلة كان أثناء أداء صلاة الجمعة بعد الهجرة للمدينة[٢]؛ حيث نزل الوحي فجأة على محمد (ﷺ)، وألهمه أن يتحول بالمصلين جميعًا إلى الناحية الأخرى، بحيث يولّون وجوههم شطر مكة بدلاً من القدس. فقد أعطى الله للمسلمين قبلة جديدة في صلاتهم: **﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾**[3].

- **إضافة ذات مغزى!**

أضافت الكاتبة إلى موضوع تحويل القبلة، إضافة طفيفة -ولكنها ذات مغزى- وذلك في كتابها الأخير[٤] عن النبي (ﷺ)، والمتسم باللهجة الحادة، إذ تقدم فيه تفسيرًا جديدًا لتحويل القبلة، فتقول "إن المسلمين أُجبروا على ترك مكة بسبب **عدم تسامحهم الديني**". وقد جاء هذا القول في سياق حديثها عن مبرر العودة إلى دين إبراهيم عليه السلام (أي العودة إلى قبلته)، إلا أن حديثها جاء غير منطقي، يشوبه الكثير من الاضطراب

---

(١) انظر: المبحث التمهيدي: ص ١٣؛ والفصل الثالث: المبحث الثالث: ص ٢٠٢.

(٢) لم يرد أن تحويل القبلة كان في صلاة الجمعة، بل كان أثناء أداء صلاة العصر. ورد في رواية البخاري، أن البراء ابن عازب روى "أن النبي ﷺ صلى قِبَل بيت المقدس ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا، ولكنه كان يعجبه أن تكون قبلته قِبَل البيت. وأنه صلى أول صلاة صلاها، صلاة العصر، صلى معه قوم، فخرج رجل ممن صلى معه فمر على أهل مسجد، وهم راكعون فقال أشهد بالله لقد صليت مع ر سول الله ﷺ قِبَل مكة، فداروا كما هم قِبَل البيت، وكانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس، وأهل الكتاب، فلما ولى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك". انظر: صحيح البخاري من كتاب ابن حجر فتح الباري: كتاب الإيمان، باب الصلاة من الإيمان: ١/١١٨، حديث رقم ٤٠.

(٣) البقرة: ١٤٤. انظر: سيرة النبي محمد: ص ٢٤٤؛ وانظر أيضا: *A History of God:* p. 155.

(4) *A Prophet of Our Time.*

والخلط بين الآيات، لأنها أرادت أن تدور دورة كاملة للخلف لتجد سببا يدعم رأيها في أن تحويل القبلة كان بسبب ضرورة العودة إلى دين إبراهيم ﷺ، وأن المسلمين كان عليهم أن ينبذوا التعصب وادعاء احتكار الحقيقة الذي كان سببا في خروجهم من مكة.

تقول أرمسترونج: "أُجبر المسلمون على الخروج من مكة بسبب عدم تسامحهم الديني[1]، لذا كان عليهم أن يتجنبوا أي شكل يوحي باحتكار (الحقيقة)[2]". وهي هنا تستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾[3]. فبدلاً من الإصرار على أنهم وحدهم يعرفون الحق، فإن المسلم الحق لا يقول إلا: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ..﴾[4]. وتضيف أنه "كان يُعد من الشرك، الافتخار بممارسات دينية بعينها بدلاً من التركيز على الله ذاته"[5]. ومن هنا كان تحويل القبلة من "بيت المقدس" إلى "مكة".

* وهذه الكلمات القليلة التي أضافتها أرمسترونج لنفس القصة، في كتابها الأخير عن النبي ﷺ تحمل مغزىً سياسيًا؛ جاء بعبارات معاصرة، وأفكار لم تدر في خلد النبي ﷺ، أو الصحابة الكرام رضي الله عنهم. فحديثها عن "احتكار الحقيقة"، و"عدم التسامح"، يعكس نفس الرسالة التي يكررها الغرب، وأصحاب الفكر العلماني، في هذه الأيام.

---

(١) تتجاهل أرمسترونج "عدم تسامح مشركي مكة" مع المسلمين، كما هو ثابت تاريخيا؛ حيث ذاقوا على أيديهم صنوف العذاب، بل وأخرجوهم في الحصار المشهور في شعب بني هاشم، حتى اضطروهم لأكل أوراق الشجر. انظر: مختصر سيرة ابن هشام: ١/ ٢٢٠-٢٢١. فهي بذلك تقلب الحقائق، لتصف المسلمين بالتعصب من البداية، لأنهم لم يقبلوا "العبادات الوثنية"، التي كان يدين بها الآباء. ومنطقي ألا يقبلوها، لأنها لا تدين بالعبادة لله الواحد، بل "لأحجار صماء" لا تضر ولا تنفع. وهذا هو دائما موقف كل الأنبياء من قبل بما فيهم أنبياء بني إسرائيل، وأيضا موقف الرافضين لتغيير عقائدهم، ولو كانت باطلة، على مر التاريخ.

(٢) والحقيقة التي كان ولا يزال المسلمون، يُتّهمون، باحتكارها؛ هي عقيدة التوحيد التي جاءت من عند الله سبحانه.

(٣) الأنعام: ١٥٩. ووجه الاستشهاد غير واضح.

(٤) الأنعام: ١٦١- ١٦٣.

(5)Armstrong Karen, *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 122.

تعقيـــب:

١. المستشرقون وقضية تحويل القبلة:

تعد قضية تحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام بمكة المكرمة، من القضايا التي توقف عندها جل المستشرقين، آخذين منها دليلا –باطلا- على تأثر الإسلام باليهودية. فقد ادعوا أن النبي ﷺ اتبع قبلة اليهود بعد الهجرة لتحالفه معهم بالمدينة، إلا أنه حين قرر أن ينهي تحالفه معهم، قام بتحويل قبلته إلى مكة[1]؛ وقد عدَّ مونتجمري وات هذا الحدث "رمزًا" لبداية عداء النبي ﷺ مع اليهود[2].

إذن تعَرُّض أرمسترونج لهذه القضية ليس بجديد، إلا أنها حاولت التوسع في القضية، وربطها بمكانة أنبياء الله في الإسلام. فزعمت أن المسلمين كانوا يفضلون النبي موسى عليه السلام في مكة؛ لذا كانوا يتبعون قبلة اليهود، أي بيت المقدس؛ ثم حين انتقلوا للمدينة، انتقلت هذه المكانة إلى نبي الله إبراهيم عليه السلام، فقرروا تحويل قبلتهم إلى مكة[3]. ولكن المعروف أن النبي ﷺ لم يتصل باليهود إلا في المدينة. كما أن قصص بني إسرائيل ونبي الله موسى عليه السلام، ذُكرت في عدد من السور المكية كسورة الأعراف، إلى جانب عدد من السور المدنية، كما في سورة البقرة. وكذا ذُكر نبي الله إبراهيم عليه السلام في السور المكية كسورة هود، وفي السور المدنية مثل سورة البقرة؛ فلا يوجد خصوصية معينة لتفضيل موسى عليه السلام في مكة. ويبدو أنها كانت تبحث عن مبرر جديد، لتحويل القبلة من بيت المقدس إلى مكة المكرمة.

٢. سبب تحويل القبلة:

لم تتوقف أرمسترونج عند معاني الآيات التي ورد فيها الأمر بتحويل القبلة. ولكن علماء المسلمين، قديما وحديثا، تناولوا هذه الآيات بالتحليل، واستنبطوا منها العلة من هذا الأمر. فقد ذكر الله سبحانه وتعالى العلة من هذا الأمر بتحويل القبلة في قوله

---

(١) انظر على سبيل المثال كتاب ويليام موير:

Muir, W. *Mahomet and Islam*, The Religious Tract Society, 1887, p. 87.

(2) Watt, Montgomery: *Muhammad Prophet and Statesman*: London: Oxford University Press, 1961, p. 113.

(٣) سيرة النبي محمد: ص ٢٤٢. وهي لا تذكر مصدرًا لما تفترضه عن تفضيل النبي موسى عليه السلام في مكة.

تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾(١). فالله سبحانه يقول لنبيه ﷺ، ما شرعنا التوجه إلى القبلة التي كنت عليها، وهو بيت المقدس، ثم صرفناك عنها إلى الكعبة، إلا ليظهر حال من يطيع أوامرك ويأتمر بها في كل حال، ويستقبل القبلة التي أمرك الله بها، ممن ينقلب على عقبيه ولما يدخل الإيمان قلبه، بل ليرتد لأدنى شبهة وأدنى ملابسة. وأنه لأمر عظيم إلا على من هدى الله قلوبهم وأيقنوا بصدق النبي ﷺ(2).

٣. ما هو الدليل على عدم تسامح المسلمين الديني؟

ذكرت أرمسترونج أنها رجعت لترجمة "محمد أسد(٣)" لمعاني القرآن الكريم، وذلك في معنى الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ...﴾(4). وبالرجوع إلى هذه الترجمة، وُجد أن الذي قاله محمد أسد تحديدا هو: "إن المقصود في هذه الآية، بقوله تعالى: (**الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا**) هم اليهود والنصارى بصورة أساسية؛ الذين حادوا عن أصول ديانتهم وتفرقوا إلى شيع في عقيدتهم وأخلاقهم". ثم يضيف رأيا آخر ويقول إن هذه الآية ترتبط أيضا منطقيا بالآية ١٥٣ من سورة الأنعام، ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٥). لذا ففي رأيه، أن الآية تدين أيضا الانقسام إلى فرق وطوائف، والذي ينشأ عن عدم التسامح بين الناس وادعاء كل فريق أنه وحده المفسر لتعاليم القرآن(٦).

---

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) انظر على سبيل المثال: مختصر تفسير ابن كثير: ١/ ١٣٤-١٣٥؛ تفسير الشعراوي: المجلد الأول، ص ٦٢٣-٦٢٥؛ الدكتور محمد سيد طنطاوي: بنو إسرائيل في القرآن والسنة: ص ١٦١، وانظر أيضا: ١٧٤- ١٧٥.

(٣) محمد أسد (ليوبولد فايس قبل إسلامه) ١٩٠٠-١٩٩٢، هو كاتب ومفكر نمساوي، ولد يهودي الديانة، ثم اعتنق الإسلام عام ١٩٢٧. له العديد من المؤلفات القيمة، ومنها الطريق إلى مكة؛ الإسلام على مفترق الطريق؛ رسالة القرآن (ترجمة لمعاني القرآن)، ترجمة وتعليقات على صحيح البخاري. توفي في غرناطة ودفن بها عام ١٩٩٢. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Asad

(٤) الأنعام: ١٥٩.

(٥) الأنعام: ١٥٣.

(6) Asad, Muhammad. *The Message of the Qurán:* The Book Foundation, England, 2003, p.228.

يستشهد محمد أسد على رأيه بما جاء في تفسير الطبري من حديث أبي هريـــرة ﷺ حين سُئل عن المقصود بالذين فرقوا دينهم، أنه قال: "نزلت هـــذه الآيـــة في هـــذه الأمة"[١]. فأسد لا يتحدث عن عدم سماحة المسلمين، ولا يوجد في حديثه أي إشـــارة إلى عدم التسامح الديني وادعاء احتكار الحقيقة، بل هو فقط يشير إلى ما قـــد تحملـــه الآية من معنى التحذير من أن يكون ادعاء فهم القرآن، سببا في الانقـــسام إلى فـــرق وطوائف[٢]. وقد قال الإمام الطبري في تأويل الآية إن الله سبحانه يخبر نبيه أنه بـــرئ ممن فارق دين محمد ﷺ الحق - أي الإسلام- وفرَّقه، وكانوا فرقا وأحزابـــا شـــيعا. فالمقصود هم كل من فارق دينه الذي بعثه به؛ من مشرك ووثني، ويهودي ونـــصراني، ومتحنف، ومبتدع قد ابتدع في الدين فضل عن الـــصراط المـــستقيم[٣]. فيبـــدو أن أرمسترونج لم تستوعب ما قاله محمد أسد حول المقصود "بعدم التسامح بين النـــاس" حول تفسير الآيات؛ فعممتها على قضية "عدم التسامح الديني".

* * *

(١) والحديث إسناده صحيح، موقوفا على أبي هريرة ﷺ. انظر: أبو جعفر محمد بن جريـــر الطـــبري (ت ٣١٠ هـــ): جامع البيان عن تأويل القرآن: حققه وخرج أحاديثه: محمود محمد شاكر. راجع أحاديثه: أحمد محمد شاكر: دار المعارف، مصر. د.ط.، ١٢/٢٧٠.

(2) *The Message of the Qurán:* p.228.

(٣) الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن: ١٢/٢٧١.

المبحث الثالث

علاقة الحنيفية والحنفاء بظهور الإسلام

١. من هم الحنفاء؟

تتحدث أرمسترونج عن الاشتقاق اللغوي للكلمة فتقول إن "كلمة حنيف *hanif*" مشتقة من "الجذر حَنَفَ *HNF*" أي "التحول بعيدا عن .."، فقد كان عندهم رؤية واضحة لما لا يريدونه، بدلا من أي مفهوم إيجابي عن المسار الذي يبحثون عنه[1]. وهي تتطرق للحديث عن بداية الفكر التوحيدي في مكة، على يد من عُرفوا بالحنفاء؛ وتحاول أن تبرر ظهور هذا التيار، من وجهة نظرها، بقولها: "إن بعض العرب في الحضر بدأوا يتذمرون من التعددية الوثنية مما حداهم بالمحاولة لا بتداع توحيد عربي أصيل. فقبل أن يستقبل محمد أول آيات الوحي، كانوا قد تخلوا (أي الحنفاء) عن الحياة الدينية للحرم ... وقالوا لأهل قبيلتهم إنه من العبث الدوران حول الحجر الأسود الذي لا يمكنه أن يسمع أو يرى، أو ينفع أو يضر"[2]. فهم كانوا يعتقدون أن العرب "قد خَرَّبوا دين أبيهم إبراهيم، لذا فهم سيذهبون بحثا عن الحنيفية؛ أي دين إبراهيم الحنيف"[3].

وعن الحنفاء، تقول الكاتبة موضع الدراسة: "إنهم أشخاص كرهوا عبادة النُّصُب الحجرية، وكانوا يعتقدون أن الله هو الإله الوحيد، وإن لم يتفقوا على أسلوب هذا الاعتقاد ... فبعضهم كان ينتظر ظهور نبيٍّ عربي يأتي برسالة إلهية، لإحياء ديانة إبراهيم النقية الأصيلة؛ وآخرون اعتقدوا أن هذا لم يكن ضروريا، فالناس سيعودون للحنيفية من تلقاء أنفسهم؛ وآخرون قالوا بالبعث من الموت، والحساب في اليوم الآخر؛ وآخرون تحولوا لاعتناق المسيحية أو

---

(1) Armstrong, *Muhammad: A Prophet of Our Time*, p. 44..

(2) Ibid., p. 43

(3) Ibid.

كان الطواف حول الكعبة وليس حول الحجر الأسود.

اليهودية، كمرحلة وسيطة إلى أن يستقر دين إبراهيم"[١].

٢. صلة النبي ﷺ ببعض الحنفاء:

حاولت أرمسترونج أن توثق صلة النبي (ﷺ) ببعض الحنفــاء؛ وهــو مــا يعــني صلتهم بظهور الإسلام، حسب افتراضها. فهي تقــول: "إن الــنبي (ﷺ) كــان لــه صلة وثيقة بثلاثة من أقطاب الحنيفية في مكة؛ "عبيــد الله بــن جحــش"[٢] وهــو ابن عمته، و"ورقة بن نوفل"[٣] وهــو أحــد أبنــاء عمومــة خديجــة (رضــي الله عنها)، وكلاهما اعتنق المسيحية فيما بعد. الثالــث هــو "زيــد بــن عمــرو"[٤]، الذي هاجم المعتقدات الوثنية في مكة مما أدي لطــرده منــها، وقــد أصــبح ابــن أخيه[٥] فيما بعد، أحد حواري محمد (ﷺ) المقربين". تــستنبط هــي مــن هــذا أن النبي (ﷺ) قد تحرك في دوائر الحنيفية أو الحنفاء، قبل الإســلام؛ وربمــا أيــضا قــد شارك كما تقول في اشتياقه للهدي الإلهي[٦].

(1) Ibid., p. 44. ولم تذكر مصدرا لهذه المعلومات

(٢) جاء في السيرة النبوية لابن هشام عن "المتحنفين": "قال ابن إسحاق: واجتمعت قريش يوما في عيد لهم عنــد صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به (يطوفون حوله)، وكان ذلك عيدا لهم في كل سنة يومًا، فَخَلَص منهم أربعة نفر نجيًا، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا وليكتم بعضكم على بعــض؛ قالوا: أجل، وهم: ورقة بن نوفل.. وعبيد الله بن جحش .. وكانت أمه أميمة بنت عبد المطلب، وعثمــان بــن الحويرث ... وزيد بن عمرو بن نفيل ...؛ فقال بعضهم لبعض: تَعْلَّموا والله ما قومكم على شيء. لقد أخطئــوا دين إبراهيم! ما حجر نُطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع، يا قوم التمسوا لأنفسكم (دينًا)؛ فــإنكم والله ما أنتم على شيء. فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية، دين إبراهيم": مختصر سيرة ابن هــشام: ١/ ١٤٩. وجاء فيه أيضا عن عبيد الله بن جحش أنه "أقام علي ما هو عليه من الالتباس حتى اسلم، ثم هاجر مع المسلمين إلى الحبشة، ومعه امرأته أم حبيبة بنت أبي سفيان مسلمة، فلما قدمها تنصر وفارق الإسلام، حتى هلك هناك نصرانيا". السابق: ١/١٤٩.

(٣) جاء في السيرة النبوية لابن هشام أن ورقة بن نوفل "استحكم في النصرانية، واتبع الكتب من أهلها، حتى علم علما من أهل الكتاب": السابق: ١/١٤٩.

(٤) قال ابن إسحاق: "وأما زيد بن عمرو بن نفيل فوقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومــه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان، ونهى عن قتل الموءودة"، وجاء أيضا عن أسماء بنــت أبي بكر رضي الله عنهما: "لقد رأيت زيد بن عمرو بن نفيل شيخا كبيرًا مسندا ظهره إلى الكعبة وهو يقول: يــا معشر قريش، والذي نفس زيد بن عمرو بيده، ما أصبح منكم أحدٌ على دين إبراهيم غيري، ثم يقول: اللهم لو أني أعلم أي الوجوه أحب إليك عبدتك به، ولكني لا اعلم، ثم يسجد على راحته". السابق: ١/ ١٥٠ -١٥١.

(٥) تشير هنا إلى الخليفة "عمر بن الخطاب" ﷺ.

(6) *Muhammad: A Prophet For Our Time,* p. 44- 45;

٣. قصة خروج زيد بن عمرو من مكة:

تورد أرمسترونج قصة أوردها ابن إسحاق عن خروج زيد بن عمرو من مكة؛ فتقول: "إنه قبل يوم واحد من طرده من مكة، وقف زيد بجوار الكعبة وهو يهاجم بعنف الدين المحرَّف في الحرم، ولكنه فجأة صرخ قائلا: يا رب لو عرفت كيف تريد أن تعبد لعبدتك كما تريد ولكني لا أعلم"[١]. وتعلق قائلة: "ولم يلبث دعاء هذا العربي أن أصبح من الدعاء المستجاب"[٢]. وتضيف رواية أخري عن زيد، تقول فيها إنه خرج من الحجاز وارتحل إلى البلاد الأكثر تحضرًا بحثا عن الدين الحق، وفي سوريا التقى أحد الرهبان أو الحاخامات الذي نبأه بقرب ظهور نبي في مكة يبشر بالدين الذي كان زيد يبحث عنه، فقفل زيد راجعا إلى مكة، ولكنه توفي على إثر حادث اعتداء عند حدود سوريا الجنوبية، ولم يكتب له أن يلتق بمحمد، إلا أن ابنه سعيد أصبح من أهل الثقة من صحابة محمد (ﷺ)[٣].

ولكنها في موضع آخر، تقول إن زيد بن عمرو كان عم "عمر بن الخطاب" (ﷺ)، أحد الصحابة المقربين لمحمد (ﷺ)، والذي هو أيضا الخليفة الثاني للمسلمين[٤]. كما تقول إن أخاه غير الشقيق "خطاب بن نفيل" كان من المخلصين لعبادة الأوثان وساءه ما كان يفعل أخوه[٥].

والملاحظ هنا أنها تارة تربط بين زيد بن عمرو، وعمر بن الخطاب ﷺ[6]، وتارة تربط ابنه "سعيد بن زيد" بالنبي ﷺ[٧]، في كتابين منفصلين، على الرغم من أنهما متزامنان (طُبِعَا في عام ١٩٩٢).

وانظر أيضا: كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ١١١؛ و*A History of God*, p. 136-137 .

(1) *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 44-45.

وانظر أيضا: سيرة النبي محمد: ص ١١١.

(٢) سيرة النبي محمد: ص ١١١.

(٣) السابق، وانظر مختصر سيرة ابن هشام: ١٥٣/١.

(4) *A History of God*, p. 136.

(٥) كارين أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ١١٠.

(6) *A History of God*, p. 136.

(٧) سيرة النبي محمد: ص ١١١.

٤. رواية المؤرخ سوزومينوس عن الحنفاء:

وقد أوردت أرمسترونج رواية تاريخية أخري تتعلق بالحنفاء، نقلا عن المؤرخ الفلسطيني المسيحي سوزومينوس Sozomenus الذي كتب يقول إن "بعض عرب سوريا"[(١)] أعادوا اكتشاف الديانة الأصلية لإبراهيم، وظلوا يدينون بها إبان حياة سوزومينوس؛ أي في القرن الخامس الميلادي. وهي تقول عن ديانة إبراهيم (عليه السلام): "وإن شئنا الدقة العلمية، فإن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا مسيحيا[(٢)]، إذ كان يعيش في وقت سابق على التوراة التي أتى بها موسى إلى بني إسرائيل. وسوف نجد أن بعض العرب كانوا يحاولون ممارسة دين إبراهيم في بلاد العرب، في الوقت الذي كان النبي محمد (ﷺ) يتلقى فيه التنزيل"[(٣)].

وتذكر أرمسترونج تشكيكَ بعض العلماء الغربيين في وجود طائفة الحنفاء الصغيرة، وقولهم إنها لا تعدو كونها " أسطورة ابتدعها الأتقياء، وترمز إلى القلق الروحي الذي اتسمت به المرحلة الأخيرة في الجاهلية، وليس من الحقائق التاريخية". ولكنها ترد قولهم باعتقادها أن القصة واقعية، لأن ثلاثة من الرجال الأربعة - الحنفاء- كان لهم صلة وثيقة بمحمد (ﷺ)، والثلاثة الأُوَل ذكرناهم آنفًا، أما الرابع فهو عثمان بن الحويرث[(٤)]، والذي تقول إنه كان من الشخصيات المهمة في مكة عندما كان محمد (ﷺ) في العشرينات من عمره[(٥)].

---

(١) في كتاب: *سيرة النبي محمد*: ذكرت أرمسترونج أن سوزومينوس قال: "بعض العرب" (دون تحديد مكانهم): [انظر ص ١٠٩]؛ ولكنها في كتاب: *A History of God* ذكرت عنه قوله :"بعض العرب في سوريا": [انظر ص ١٣٦]؛ على الرغم من أن تاريخ الكتابين متزامن؛ فقد صدرا عام ١٩٩٢. وهذا يبين "عدم دقة" النقل. فعبارة "بعض العرب"، من الممكن أن تعني "في الجزيرة العربية"، وليس في سوريا.

(٢) قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ...﴾ [آل عمران: ٦٧].

(٣) سيرة النبي محمد: ص ١٠٩.

(٤) جاء في السيرة النبوية لابن هشام "قال ابن إسحاق: وأما عثمان بن الحويرث فقدم على قيصر ملك الروم، فتنصر وحسنت منزلته عنده": مختصر سيرة ابن هشام: ١/ ١٥٠.

(٥) سيرة النبي محمد: ص ١١٠.

تعقيـــب:

هل كان للحنفاء دور في ظهور الإسلام؟

• ورقة بن نوفل

تطرح أرمسترونج سببا آخر مهَّد لظهور الإسلام، في اعتقادها، وهو الحنيفية، أو ظهور الحنفاء في مكة في ذلك الوقت وتنصُّر بعضهم. وقد ورد ذكر أربعة من الحنفاء في كتب السيرة النبوية، وهم ورقة بن نوفل، وعبيد الله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل[1]. إلا أن أرمسترونج تركز حديثها على ثلاثة منهم مشيرة إلى صلتهم بالنبي ﷺ؛ لتوحي بأنه تأثر بفكرهم، خاصة أن منهم من تَنَصَّر في الجاهلية مثل ورقة بن نوفل، وقد كان أحد أبناء عمومة السيدة خديجة رضي الله عنها، وسمع من أهل التوراة والإنجيل. ولكن صلته بالنبي ﷺ بعد البعثة لا تتعدى، كما هو ثابت في كتب السيرة، سؤال السيدة خديجة رضي الله عنها لورقة عما حدث بالغار، فقال حينئذ: "قدوس قدوس، والذي نفسي بيده، لئن صدقتني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنـــه لنبي هذه الأمة، فقولي له ليثبت"[2].

كما رُوي أن النبي ﷺ لقي ورقة وهو يطوف بالكعبة، بعد أن قضى النبي ﷺ جواره بالغار، فسأله عما حدث ثم قال له: "والذي نفسي بيده إنك لنبي هذه الأمة، ولقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى ولَتُكَذَّبنَّ ولَتُؤْذَيَنَّ ولَتُخْرَجنَّ ولتقاتلنَّ ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرنَّ الله نصرًا يعلمه"[3]. ومن الناحية العقلية البحتة، لو كان النبي ﷺ قد تعلم شيئاً من ورقة لكان الأولى أن يدخل في النصرانية، ولا ينتظر حتى سن الأربعين، حين كبرت سن ورقة، وأوشك أن يرحل ثم يخبره عن الناموس الذي أتاه. والذي يتضح من أحداث السيرة قبل البعثة، أن كلاً من اليهود والنصارى، كانوا يعلمون أنه سيأتي نبي مرسل من عند الله في هذا الزمن. ويرى أحد الباحثين أن ورقة بن نوفل كان هو نفسه ساخطا على المسيحية، لأنه وعثمان بن الحويرث، انضما

---

(١) مختصر سيرة ابن هشام: ١/١٤٩.

(٢) السابق: ١/١٦١.

(٣) السابق، وفي رواية "لئن يدركني يومك" لأنصرنك نصرًا مؤزرًا.

لجماعة الأحناف بحثا عن الحنيفية الصحيحة، حيث عقيدة التوحيد[١].

• **زيد بن عمرو بن نفيل:**

ثاني الحنفاء الذين ربطت أرمسترونج بينهم وبين ﷺ، هو "زيد بن عمرو بن نفيل". فقد ذكرت أن ابنه "سعيد بن زيد"، صار من أصحاب النبي ﷺ وكان مقربًا منه[2]، وهو زوج فاطمة بنت الخطاب، أخت الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ؓ. فهي تلمح بصلة زيد بن عمرو بالنبي ﷺ من جانبين؛ أحدهما ابنه "سعيد بن زيد"، الذي أسلم وتزوج فاطمة بنت الخطاب، والآخر هو ابن عمه "عمر بن الخطاب بن نفيل"، الذي سيصبح خليفة المسلمين. ولكنها لا توضح مغزى هذه القرابة بالنسبة للرسالة. فلم يكن سعيد بن زيد من المقربين من النبي ﷺ إلا بعد إسلامه، كما أن عمربن الخطاب ؓ كان من أعدى أعداء المسلمين. فقد ورُوي في قصة إسلامه أنه خرج يومًا متوشحًا سيفه يريد رسول الله ﷺ ورهطًا من أصحابه، ذكروا له أنهم اجتمعوا في بيت عند الصفا[3]، فانتهى به الأمر في بيت أخته فاطمة، ودخوله في الإسلام بعد سماعه للقرآن في بيتها[4].

إذن تلميحها غير منطقي، لأن هذه الصلة التي توثقت بعد إسلام عمر ؓ، لم يكن لها أي أثر قبل إسلامه. وعلى أي حال فإن زيد بن عمرو ارتحل للشام بحثاً عن دين إبراهيم ؑ، ولم يرض باليهودية أو النصرانية وقُتل في طريق عودته لمكة[5]. ولكن أرمسترونج تصر إصرارًا غريبًا على إثبات هذه الصلة، ولو من وجه مستحيل؛ فتقول إن دعاء زيد بن عمرو عند الكعبة حين قال: "يا رب لو عرفت كيف تريد أن تعبد لعبدتك كما تريد، ولكني لا أعلم"[6]، سيصبح من "الدعاء المستجاب" عند المسلمين! وليس هذا بالقطع من الدعاء المستجاب عند المسلمين، ولا يردده أحد منهم؛ فقد علمهم الإسلام كيف يعبدون ربهم. وقد انتهت حيرة زيد بن عمرو في البحث عن

---

(١) عبدالله محمد الأمين النعيم: *الاستشراق في السيرة النبوية*: ص ٢٢١.

(٢) أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ١١١.

(٣) مختصر سيرة ابن هشام: ١/ ٢١٦.

(٤) السابق.

(٥) السابق: ١/ ١٥٣.

(6) *A History of God*, p.136.

الوجه الذي يعبد به ربه؛ فلا محل الآن لهذا الدعاء. ولكن أرمسترونج تلتقط أشياء بعيدة متناثرة، لتبني عليها أفكار مسبقة، بل وتجزم بصحتها كما تفعل هنا، بدلاً من أن تبني رؤيتها على الدليل الصحيح الموثق من مصادره المعروفة.

• تلميح دون تصريح:

وتجدر الإشارة إلى أنها هنا أيضا تلمّح ولا تصرِّح بتأثر النبي ﷺ بالحنفاء، فهي لا تتبع خطى من سبقوها من المستشرقين، الذين طرحوا قضية التأثر بالحنفاء بصورة مباشرة، مثل مونتجمري وات الذي قال: "إن محمدًا سمع من ورقة بن نوفل ما يوهمه بأنه مؤسس أمة ومشرع لها.."[١]، بل وافترض أن السيدة خديجة رضي الله عنها ربما قد تكون هي أيضا قد دخلت في المسيحية[٢]، وهو ما يناقض الواقع. وقد كانت أرمسترونج حذرة جدا عند طرحها للقضايا الشائكة؛ مثل قضية الحنفاء، التي قُتلت بحثا من قِبَل المستشرقين، إلا أن تلميحها يُفهم من خلال السياق.

• عبيد الله بن جحش:

أما عن ثالث الحنفاء الذي تزعم أرمسترونج إنه كان له صلة بالنبي ﷺ، فهو عبيد الله بن جحش ابن عمة النبي ﷺ، "أميمة بنت عبد المطلب". وقد أسلم في البداية، ثم تنصر بعد أن هاجر للحبشة مع زوجته أم حبيبة[3] بنت أبي سفيان، فأثر النصرانية عليه كان لاحقًا للبعثة وليس قبلها. كما أن عثمان بن الحويرث وهو رابع الحنفاء، قد تنصر بعد قدومه على قيصر الروم، فتنصر عنده، و لم يُذكر عنه أي صلة بالنبي ﷺ [4].

• رواية سوزومينوس:

أما الرواية التي ذكرها أرمسترونج عن المؤرخ الفلسطيني المسيحي سوزومينوس[٥] Sozomenus، من أن "بعض عرب سوريا"، أو "بعض العرب" لاختلاف الروايتين

---

(1) Watt, Montgomery: *Muhammad at Mecca*, p. 51.

وانظر: : *الاستشراق في السيرة النبوية*: ص ٦٥.

(2) *Muhammad at Mecca*, p. 39.

وانظر: : *الاستشراق في السيرة النبوية*: ص ٦٥، لمزيد من التفاصيل حول هذه القضية.

(٣) مختصر سيرة ابن هشام: ١/١٤٩.

(٤) السابق: ١/١٥٠.

(٥) ٤٠٠- ٤٥٠ م.

عنها، قد أعادوا اكتشاف الديانة الأصلية لإبراهيم، وظلوا يدينون بها في القرن الخامس الميلادي؛ فبالاطلاع على "*تاريخ الكنيسة*" الذي كتبه سوزومينوس في القرن الخامس الميـــلادي، وُجد أنه يتحدث عن من أطلق عليهم *Saracens* (أو أبناء سارة)[1]، وهو لفظ كان يُطلق على الشرقيين أو العرب بصفة عامة. وقال إنهم كما يبدو ينحدرون من نسل ولد إبراهيم. ولكنه أشار إلى طائفة منهم أطلق عليهم لفظ "**أبناء إسماعيل**" *Ishmaelites*، وهو ينسبهم إلى إبراهيم عليه السلام بسبب ممارستهم للختان، فيقول: "إنهم كانوا **يختتنون** مثل اليهود، ولا يأكلون لحم الخنزير، ويقومون بشعائر وتقاليد يهودية أخرى"[2].

وهو لم يذكر في تاريخه شيئًا عن "الحنفاء" بهذا اللفظ، بل هو يتحدث عن "أبناء إسماعيل". وما يقوله سوزومينوس يوحي أنه بالفعل كان يوجد بقايا لمن كانوا على دين إبراهيم عليه السلام، لأنهم كانوا يختتنون ولا يأكلون الخنـــزير، وهو موضوع حريٌّ بأن يُدرس من الناحية التاريخية[3]. ولكن لا يعني وجود هذه الطائفة في أرض الشام، إن وجدت بالفعل، أنهم كانوا على صلة بالحنفاء في مكة، وإلا لما كان هناك داع للرحيل للشام بحثًا عن دين إبراهيم كما فعل زيد بن عمرو. والظاهر من الرواية التي رويت عن ارتحاله للشام أنه لم يلتق أحدًا سوى اليهود والنصارى، ولكنه لم يجد بغيته عند أي

---

(١) يقول سوزومينوس إنهم كانوا يخجلون من كون "هاجر"، أمهم الحقيقية، من الإماء، فكانوا ينسبون أنفـــسهم لسارة زوج سيدنا إبراهيم عليه السلام، ويبدو أن التعصب ضد العرب له جذور قديمة، تحديدا جذور دينية، كما يتضح من غمز المؤرخ هنا للعرب. وهو كثيرا ما يصفهم بالوحشية والإغارة على المسيحيين.

(2) Sozomenus: *Ecclesiastical History, in Nine Books*, from A.D. 324 to A.D. 440, London: Samuel Bagster and Sons., Book 6, Ch. 38.3, p. 318-319.

هذا التاريخ مترجم عن اليونانية ويتحدث عن تاريخ الكنيسة من عصر الإمبراطور قسطنطين إلى القـــرن الخـــامس الميلادي، وهو من أشهر ما كتب سوزومينوس (٤٠٠-٤٥٠).

(٣) ذكر المستشرق الإسرائيلي شلومو باينز Shlomo Pines (١٩٠٨-١٩٩٠) أن أتباع الديانة الإبراهيمية كانوا موجودين أيضًا في القرنين الثاني والثالث الميلادي، كما ورد في تاريـــخ المـــؤرخ المسيحي ترتليـــان Tertullian (١٦٠-٢٢٠م).

Shlomo Pines, "Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 4 (1984), p. 143.

ويقول باينز إن ترتليان اختلف مع مجموعة منهم **على عقائدهم**، مما يؤكد أن اعتقادهم كان يخـــالف الـــديانتين اليهودية والمسيحية. وقد يكونون بالفعل من "**الحنفاء**" الذين حافظوا على ملة إبراهيم عليه السلام.

منهما. وفي تقديري أن ما كتب عن هذه الطائفة في الشام، إن صحت الرواية، هو حجة لنا لا علينا؛ لأنه إن وجدت طائفة أُطلق عليها "أبناء إسماعيل"، ليسوا باليهود ولا بالنصارى، يتبعون بعضًا من شعائر اليهود كالختان ويحرمون أكل الخنزير، فهذا يعني أن ديانة إبراهيم السمحاء عليه السلام، لم تختف أبدًا من هذه المنطقة. ولكن بقي من كان لا يزال يتبع دين إبراهيم عليه السلام، رغم مرور عدة قرون على ذلك، ليس في مكة فقط، بل أيضا في الشام[1].

ملامح النظرية التطورية في عرض أرمسترونج لمرحلة نشأة الإسلام:

اتبعت أرمسترونج فكرة التطور العقدي، في عرضها للمرحلة التي سبقت نشأة الإسلام. ومن أهم آلياتها في عرض تلك المرحلة ما يلي:

- الاعتماد على "علم اللغة" بصورة مكثفة، ومحاولة إضفاء بعض المعاني على كلمات مثل "المروءة"، و"الاستغناء"، وذلك لترد نشأة الإسلام إلى أسباب اقتصادية واجتماعية، والاعتماد في ذلك أيضا على التفسير المادي لأحداث التاريخ.
- الاعتماد على الدراسات التاريخية، والتي شابها الكثير من القصور، لعرض الواقع الذي كانت عليه الجزيرة العربية قبل بزوغ فجر الإسلام، ومحاولة الإيحاء بتأثر الإسلام بصور المسيحية (المحرفة)، واليهودية التي كانت محيطة بها، وربط تحويل القبلة بالأثر اليهودي.
- الاعتماد على "إسقاط" تفاصيل بعض المعتقدات الأسطورية على معتقدات العرب قبل الإسلام، مثل الأوثان والتي أطلقت عليها اسم "الطوطم"، وإله الرعد (المزدلفة)، وربط الطواف برقصة المطر في الأساطير السومرية، لتقول إن الإسلام نشأ من هذا الواقع التاريخي.
- الاعتماد على الدراسات الأنثروبولوجية، وفرض فكرة "إله السماء" على معتقدات "قريش" في الإيمان بالله قبل الإسلام.

---

(١) قد تُبين دراسة ما كتبه المؤرخون المسيحيون في هذه الفترة، في الشام، بعضًا من آثار هذه الطائفة، على الرغم من أن جلّ حديث سوزومينوس كان منصبًا على "أبناء سارة" بوجه عام، أي العرب.

- الاعتماد على رؤيتها الشخصية في تفسير بعض الأحداث التاريخية الموثقة، المتعلقة "بالأحناف"، ومحاولة ربطهم بالنبي ﷺ بصورة شخصية، قبل وبعد الإسلام.

خلاصة الفصل:

* أرجعت أرمسترونج نشأة الإسلام إلى عدد من العوامل الاقتصادية والاجتماعية، مثل "تآكل" فضيلة "المروءة"، وتنامي عبادة المال أو "الاستغناء".

* ادعاء تأثر الإسلام بألوان الهرطقة المسيحية، مثل المونوفستية والنسطورية، على الرغم من أن الأحداث التاريخية لا تؤكد هذا الرأي.

* محاولة الربط بين النبي ﷺ وبعض الحنفاء، والإيحاء بأن بعض أقاربهم أصبحوا من صحابة النبي ﷺ مثل ورقة بن نوفل، وعبيد الله بن جحش، وزيد بن عمرو.

* قال المؤرخ الفلسطيني المسيحي سوزومينوس إن بعض العرب في سوريا اكتشفوا العبادة الأصلية لإبراهيم عليه السلام.

* من أهم أخطاء أرمسترونج المنهجية في هذا الفصل، عدم الرجوع لمصادر صحيحة، وعدم الإشارة لمصادر فكرها والنص عليها، وبصفة خاصة عدم إشارتها لمؤلفات إيزوتسو وجولدتسيهر ومونتجمري وات، والتي كانت من المراجع الأساسية لعدد من الأفكار التي طرحتها، كما وضحنا في موضعه.

* * *

الفصل السادس

مرحلة التوحيد: إله الإسلام

ثانيا: نشأة التوحيد في الإسلام في رؤية أرمسترونج

المبحث الأول:

اللحظة الفارقة في الغار

المبحث الثاني:

طبيعة الوحي القرآني ومصدره

المبحث الثالث:

منهج أرمسترونج في التعامل مع آيات القرآن الكريم

المبحث الرابع:

زعم تطور "الوحيد" في الإسلام مقارنة باليهودية

مدخل

مناهج النقد الغربية الحديثة:

اتبعت أرمسترونج في بيان "معاني" بعض آيات القرآن الكريم، منهجا نقديا "حداثيا"، و"ما بعد حداثيا"، قد يصلح للنقد الأدبي، ولكنه لا يصلح للتعامل مع وحي سماوي كالقرآن الكريم. لذا وجب الإشارة إلى خلفية هذا المنهج الذي تتبعه أرمسترونج، حتى تتضح طريقة تعامل **"العقلية الغربية"** مع **"النص"**، سواء أكان أدبيا، أم تاريخيا، أو غيره، لأنها قضية تراكمية، تعود إلى المدارس النقدية السابقة. وقد أعطت أرمسترونج لنفسها حرية قراءة النص القرآني حسب رؤيتها هي؛ في قراءة مستوحاة من المذاهب النقدية **الحداثية**[1] **وما بعد الحداثية**[2]، التي تعطي للقارئ الحرية التامة،

---

(١) يشير مصطلح "**الحداثة**" Modernism بشكل عام إلى "تجديد" أو "تحديث" كل ما هو قديم. وعلى الرغم من استعمالها في مجالات عديدة، إلا أنها تبرز بصورة خاصة في المجال الثقافي والفكري والتاريخي، لتدل على مراحل "التطور" التي مرت بها أوربا، خاصة، في العصر الحديث. وقد رفض الفكر الحداثي، الكثير من النظريات والمذاهب التي طُرحت في عصر التنوير (أواخر القرن الثامن عشر، والقرن التاسع عشر)، كما رفض كثير من مؤيديه فكرة الإله الخالق. ولكن هذا لا يعني أن كل "الحداثيين" قد رفضوا الأديان كلية، ولكن المقصود كان مراجعة كل البديهيات التي سادت العصر السابق. يشير أيضا مصطلح "الحداثة" إلى صور التجديد الأدبي والفكري، الذي رفض الأشكال التقليدية للفن، والأدب، والمعتقدات الدينية، والمؤسسات الاجتماعية، والتي أصبحت غير مقبولة في العصر الحديث الذي يحكمه نظم اقتصادية وسياسية واجتماعية لا تنتمي للماضي. تأثر هذا الفكر بصورة أساسية بنظريات كل من "تشارلز داروين" في التطور (ولا يزال أثرها حيا في الدراسات الإنسانية إلى الآن)، و"كارل ماركس" في الاقتصاد، و"سيجموند فرويد" في التحليل النفسي. من الصعب تحديد تاريخ معين لبداية الفكر الحداثي، ولكن يمكن أن يفترض أنه بدأ في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر (مع نظريات داروين وكارل ماركس وفرويد)، وحتى النصف الأول من القرن العشرين. وقد وصلت الحركة الأدبية الحداثية ذروتها في أوربا بين ١٩٠٠ ومنتصف العشرينيات من القرن العشرين. وقد نشطت فيه الحركات الفنية "الغربية" مثل "التجريدية" والتي كان رائدها الفنان الأسباني "بابلو بيكاسو". كما شهد هذا العصر **"إحياء دراسة الأساطير"**، والتي كان يعتقد أنها ستوضح "استمرارية" الحضارة الإنسانية منذ العصور السحيقة، وكان من رواد هذه الدراسات الأسطورية، الكاتب الأيرلندي "جيمس جويس" James Joyce (١٨٨٢- ١٩٤١).

http://en.wikipedia.org/wiki/Modernism#cite_note-1

http://en.wikipedia.org/wiki/Modernist_literature

(٢) يشير مصطلح **ما بعد الحداثة** (أي رفض الحداثة) بصفة عامة، إلى اتجاه في الحضارة المعاصرة، يرفض كل **"الحقائق الموضوعية"**، والأفكار "الكلية". يركز هذا الاتجاه على دور اللغة، ويرفض الثنائيات التقليدية الحادة؛ مثل "الذكر " و"الأنثى"؛ "العلاقات المستقيمة" و"العلاقة المثلية"؛ "الأبيض" و"الأسود"..إلخ. وقد أثر هذا الاتجاه على-

في أن يستخرج من المعنى ما يشاء؛ فهو الذي يمتلك النص. فكما قال رولان بارت Barthes يمكننا أن نعلن "**موت المؤلف Death of the Author**" و"**ميلاد القارئ**"؛ فالذي يهم الآن هو استجابة القارئ للنص، وليس ما قاله الكاتب(١). وباختصار شديد فإن المدارس النقدية الحداثية في القرن العشرين، رفضت كل القراءات النقدية السابقة كالرومانسية والواقعية، وبدأت تقرأ النص الأدبي برؤية مختلفة. ثم امتدت هذه القراءة لأي "نص" تاريخي أو سياسي أو اجتماعي، أو حتى ديني، في أي فرع من فروع الدراسات الثقافية والإنسانية(٢).

كان من أهم هذه المدارس الحداثية؛ الشكلية الروسية **Russian Formalism** التي

=الكثير من المجالات الثقافية ومنها؛ النقد الأدبي، واللغويات، وفن العمارة، وغيرها، ثم امتد أثر هذا الاتجاه إلى جوانب أخرى مثل: الاقتصاد (مثل نظم التسويق، والإدارة)، وتفسير القانون، والثقافات والأديان في أواخر القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين. ومن أهم سماته الأدبية والنقدية؛ "التفكيكية"، وإبراز التناقض، وربما أبرزها ما قاله رولان بارت عن "**موت المؤلف**"، وميلاد القارئ. كما يرتبط الفكر ما بعد الحداثي بالاختلاف، **والتعددية، والتغير**، والشك؛ وإن كان يصعب الاتفاق على سمات عامة، محددة، لهذا المصطلح. ويسمح هذا الاتجاه بنقد أي شيء، حتى "الأديان" و"الفكر اللاهوتي"، دون مراعاة لأي قواعد مسبقة متعارف عليها. ورغم أن هذا المصطلح ظهر في عشرينيات القرن العشرين، إلا أن استخدامه برز في وصف الأدب الغربي بعد الحرب العالمية الثانية. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Postmodernism

(١) رولان بارت (١٩١٥- ١٩٨٠) فيلسوف، وناقد فرنسي، كان له أثره البارز في ظهور عدد من المدارس النقدية والفلسفية، مثل البنيوية، وما بعد البنيوية، والوجودية. http://en.wikipedia.org/wiki/Roland_Barthes

(٢) ويوجد بالفعل منهج لتأويل الكتب المقدسة في الغرب يعرف بالهيرمنيوطيقا Hermeneutics والذي توسع ليشمل كل الموروثات الشفهية والمكتوبة، بل والفنية المتعلقة بالديانتين اليهودية والمسيحية. وقد امتد هذا المنهج ليشمل كل ما يتعلق بالسلوك البشري بصفة عامة مثل اللغة، وأسلوب الكلام، والسلوك الاجتماعي، والطقوس البشرية الاجتماعية مثل الاحتفالات الدينية. فهذا المنهج يحاول تفسير هذه الظواهر من خلال سلوك الأشخاص المنتمين لهذا الظاهرة. وللعالم الألماني شلايرماخر Schleiermacher (١٧٦٨- ١٨٣٤) بصمته في هذا التحول، حيث نقل المصطلح من الاستعمال في الجانب الديني اللاهوتي إلى استعمال هذا المنهج في فهم أي نص بشري. وقد فرّق شلايرماخر بين الفهم اللغوي والأسلوبي للنص، والتفسير النفسي له؛ فالأول يوضح كيف تمت عملية تأليف وكتابة النص بناء على أفكار عامة، فالنص في النهاية هو وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ. أما التفسير النفسي فيُعنى بدراسة العناصر التي تميز النص بصورة عامة، وتوضح فكر الكاتب. وقد حاول من خلال الهيرمنيوطيقا تجنب سوء الفهم لأي نص. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics#History

الجدير بالذكر أن الدكتور نصر حامد أبو زيد تعرض لهذه القضية في كتابه: "**إشكاليات القراءة والتأويل**"، وذكر ما قاله شلايرماخر عن غموض النص بالنسبة لنا كلما تقدم الزمن، فنصبح أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم. فأراد د. أبو زيد أن يطبق منهج شلايرماخر على تفسير القرآن الكريم، إلى جانب مناهج غربية أخرى مثل سيميولوجيا دي سوسير. ولكن القرآن الكريم، ليس نصا غامضا لنكون في حاجة إلى منهج يفك هذا الغموض.

ظهرت حوالي ١٩١٥ في روسيا، وبدأت في دراسة "النص الأدبي"، بحثا عن الأدوات التي تجعل منه نصا أدبيا، يختلف في لغته عن اللغة العادية؛ بعيدا عن رؤية الأديب نفسه، أو واقع البيئة المحيطة. فقد جاءت هذه المدرسة ونحّت جانبا العوامل السياسية والاجتماعية التي أثرت في رؤية الكاتب ودرست النص، كنص فقط[١]. تبع هذه المدرسة، المدرسة البنيوية Structuralism "النقدية"، التي ارتكزت على كل من "الشكلية الروسية"، والنظريات اللغوية للعالم الفرنسي الشهير فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure الذي وضع مفاهيم جديدة لدراسة اللغة. وحاولت المدرسة النقدية البنيوية أن تدرس الأدب اعتمادا على هذه النظريات اللغوية، وركزت على أن فهم النص لا يكون إلا من داخل النص نفسه، رافضة أن يكون النص الأدبي انعكاسا للواقع الخارجي، أو تعبيرا عن رؤية الكاتب؛ لذا فهي تركز اهتمامها في استخراج المعاني وليس في تفسير النص[٢].

ومن المدارس الحداثية المؤثرة في قراءة النص الأدبي، مدارس التحليل النفسي. ومن أهمها؛ نظريات عالم النفس النمساوي سيجموند فرويد، وعالم النفس السويسري يونج Jung، فبدأت بذلك قراءة الأعمال الأدبية برؤية تحليلية نفسية. فقرأ بعض النقاد مسرحية "هاملت" الشهيرة، على سبيل المثال من وجهة نظر فرويدية، وافترض أنه كان يعاني من عقدة أوديب؛ أي أنها قراءة بمعزل عن السياق التاريخي أو الاجتماعي الذي كُتبت فيه.

ظهرت بعد ذلك المدارس ما بعد الحداثية التي رفضت منهج البنيوية النقدية. كان من أهم مدارسها ما بعد البنيوية Post Structuralist والتفكيكية Deconstruction والنظريات التي بدأت تتحدث عن استجابة القارئ للنص بعيدا عن المؤلف. والذي يهمنا هنا هو المدرستين؛ ما بعد البنيوية والتفكيكية. فالمدرسة ما بعد البنيوية النقدية،

---

(1) http://en.wikipedia.org/wiki/Literary_theory الشكلية الروسية

(٢) قال دي سوسير (١٨٥٧– ١٩١٣) إن الكلمات عبارة عن علامات أو إشارات تتكون من الدال signifier (الجانب الصوتي)؛ الذي يدل على المعني، وهو المدلول signified (أي الجانب الذهني). وأكد على أهمية السياق في تحديد المعنى، وقد أطلق على هذا النظام: اسم "علم العلامات" أو السميولوجيا. انظر:

Baldick, Chris, *Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York: Oxford University Press, 2001, pp. 245-246.

جاءت كرد فعل للبنيوية، التي كانت تتعامل مع النص على أنه "كتاب مغلق" يحتوي على إشارات (علامات) معانيها توجد داخل النص نفسه؛ فرفضت "ما بعد البنيوية" قضية "**المعنى المحدد**"، وتبنت "**تعددية المعنى**"، ورفضت قضية العلاقة المطّردة بين الدال والمدلول، حيث أكدت أن العلامات لها معانٍ لا نهائية، تعتمد على رؤية القارئ بصورة أساسية، وتجاوبه مع النص. فهو الذي يُحدد المعاني التي يمكن استخراجها من النص، وكل قارئ يخلق أغراضا جديدة، ومعان فريدة للنص ذاته[١].

أما **التفكيكية**؛ فقد برز منها جاك ديريدا[٢] Jacques Derrida رائد التفكيكية، والذي خرج بآراء أعجب من "موت المؤلف"، فإذا كانت ما بعد البنيوية بحثت عن معانٍ جديدة في النص مصدرها القارئ، فإن ديريدا قال إنه "لا شيء خارج النص"، مجددا رفض السياق التاريخي والاجتماعي لأي نص. وقال إنه من حق كل عصر أن يعيد قراءة الماضي وتفسيره؛ بل إن اللغة لا يمكن أن تعبر عن المعنى المقصود تماما. رفض ديريدا المعنى الواحد، وقال إنه يوجد قراءات كثيرة يمكن استخراجها من النص. ومن مبادئ التفكيكية أنه لا يوجد "قراءة صحيحة" واحدة؛ فكل قراءة يمكن النظر إليها على أنها خاطئة، ولكنها "خلاّقة" ولها قيمتها[٣]. إلا أن هذه النظرية تعرضت

---

(١) نشأت حركة ما بعد البنيوية في الستينات من القرن الماضي، وبرز منها رولان بارت Roland Barthes الذي نشر رسالة **Death of the Author** وأعلن بها موت المؤلف كمصدر للمعنى، وميلاد القارئ كمصدر لغزارة المعاني التي يمكن استخراجها من النص: انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Post-structuralism

(٢) جاك ديريدا (١٩٣٠- ٢٠٠٤) هو فيلسوف فرنسي؛ ورائد التفكيكية في القرن العشرين.

(٣) جاءت تسمية هذه المدرسة بالتفكيكية لأنها قوضت كل الثنائيات التقابلية، أو التضاد المعروف في اللغة، والتي تحدث عنها دي سوسير، مثل الأبيض/الأسود؛ الروح/الجسد؛ الحياة/ الموت؛ النور/الظلام؛ البسيط/المعقد؛ رجل/امرأة؛ الخير/الشر..إلخ. وقال ديريدا إن هذه الثنائيات تنتمي للعقلية الميتافيزيقية التي تبحث عن المعاني في الغيبيات، لأن هذه الثنائيات تأتي بالجيد أولا ثم القبيح، مثل ذكر الروح أولا ثم الجسد، الرجل ثم المرأة ..إلخ، مما يعني أن الروح أفضل من الجسد في هذه الرؤية. ولكن التفكيكية تقول إن هذا لا يعني أنها الأفضل، ولكن هذا هو ما تعارف عليه الناس دون سبب واضح، في رأيهم، لذا يسمونها الرؤية أو الخطاب الاستبدادي **Totality** أي الذي يأتي **بالحقيقة النهائية**، وذلك مثل الخطاب الديني المقدس أو حتى الفلسفي. وهم لا ينكرون وجود المعنى، بل ينكرون أن يكون هناك معنى واحد نهائي، أو إمكانية "الاتفاق عليه". انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Deconstruction

لنقد كثير في الشرق[1] والغرب على حد سواء؛ كما وصفتها الكتابات النقدية لها، بأنها شديدة التعقيد، ويصعب فهمها.

ولكن السؤال الآن هو؛ إذا جاز أن نعيد قراءة المسرحيات أو الروايات القديمة، قراءة معاصرة تبعا لنظريات التحليل النفسي أو النظريات النسوية، أو الماركسية؛ فهل يجوز هذا على تفسير القرآن الكريم، أو حتى الكتاب المقدس، رغم كل ما حوله من جدل؛ هل يجوز أن نقرأ أحداثها قراءة مجازية رمزية؟ وإذا كان الغرض هو الوصول للحقيقة، وتبعا لهذه النظريات ستتعدد الحقائق؛ فأي حقيقة سنقبلها، أم أن هذا هو السبيل الأمثل لضياع الحقيقة؟ وأين تكون مرجعية المسلم وأصوله وثوابته إذا أخذنا بهذا العبث الذي يحاول بعض أنصار العلمانية من المسلمين فرضه كقراءة جديدة للقرآن الكريم[2].

والقراءات المتجددة للقرآن الكريم لم تنته، فقد قدم الشيخ محمد متولي الشعراوي رحمه الله خواطره حول القرآن الكريم، وأضاف من علمه الغزير، لما هو مطروح في كتب التفاسير المعروفة، وأفاد من علوم العصر. ويمكن أيضا أن نقول إنه قدم قراءة اجتماعية جديدة تدور حول واقع الناس، وكيفية إصلاح أمراض العصر من خلال القرآن الكريم، لفهمه العميق لأحوال البشر، وخبايا النفس البشرية. ولكن كل هذه القراءات لم تخلّ بأصول اللغة العربية ولا بالقواعد التي وضعها المفسرون، وإلا لضاع كتاب الله الكريم في هذه المتاهات.

---

(١) يقول الدكتور عبدالعزيز حمودة إن التفكيكية المعاصرة "تخرّب كل شيء في التقاليد تقريبا، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، وأشكال الكتابة النقدية، وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع". انظر: د. عبدالعزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: الكويت: عالم المعرفة، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ذوالحجة- إبريل، ١٤١٨ هـ -١٩٩٨م، ص ٢٩١ -٢٩٢. ويضيف الدكتور حمودة إن النقد الذي يوجه إلى التفكيكية يتمحور بصفة عامة حول لا نهائية المعنى أو الدلالة. فقد انتقل معسكر التفكيك من رفض صريح لقصور البنيوية بأنساقها وأنظمتها في تحقيق المعنى، إلى حق القارئ، **كل قارئ**، في تحقيق المعنى الذي يراه. كما أن القول بلانهائية المعنى ارتبط أيضا بالقول بأنه لا توجد قراءة صحيحة وقراءة خاطئة ولكن توجد قراءات لا نهائية. السابق: ص ٣٩٦-٣٩٧. وقد ظهرت مدارس نقدية أخرى "ما بعد حداثية"، مثل ما بعد الاستعمارية Postcolonialism والنسوية Feminism، وغيرها.

(٢) مثل القراءات التي طرحها الدكتور نصر حامد أبوزيد.

المبحث الأول

اللحظة الفارقة في الغار

التحنث في الغار قبل البعثة:

تحدثت أرمسترونج، مثل غيرها من المستشرقين، عن اعتكاف النبي (ﷺ) في الغار قبل البعثة، وقالت إنه كان معتادا أن يأخذ أسرته في خلوة روحية لجبل حراء، خارج مكة، في شهر رمضان؛ لأن هذه الخلوة الروحية، كانت شائعة بين العرب في الجزيرة العربية. وكان محمد (ﷺ)، كما تقول: "يمضى وقته في الصلاة للإله الأسمى High god للعرب، ويوزع الصدقات على الفقراء الذين كانوا يأتون لزيارته خلال هذه الفترة المقدسة"[1]. وقد حاولت أرمسترونج أن تربط هنا بين هذه الممارسات في الجاهلية؛ أي توزيع الصدقات، وبين الأهمية التي تبوأتها عبادتا الصلاة والزكاة في الإسلام فيما بعد، فتقول: "خلال فترة الخلوة كان محمد يمارس تدريبات روحانية يدعوها العرب "تحنُّثا"، كما كان يقوم بتوزيع الطعام على الفقراء. وفيما بعد أصبحت الصلاة والزكاة ممارسات أساسية في الإسلام"[2].

تحاول أرمسترونج أن تعيد تأكيد قيمة "الجبل" في الأديان، كما ذكرت في معرض حديثها عن الأساطير، فتقول إن النبي ﷺ تسلق الجبل مثل موسى عليه السلام[3]، وعلى قمة الجبل التقى بالله في الليلة السابعة عشر من رمضان عام ٦١٠ م[4]. ولأن "التحنُّث" لفظ عربي أصيل ولا يوجد له مرادف في الإنجليزية؛ تقول الكاتبة إننا لا نعرف الكثير عن التحنُّث، ولكنها تفسره بقولها: "غير أنه على ما يبدو كان عبارة عن تدريبات منظمة ظهرت في أغلبية التقاليد الدينية لمساعدة الأفراد الأكفاء على السمو

---

(١) انظر: سيرة النبي محمد: ص ٧١؛ وانظر أيضا: Armstrong, *A History of God*, p. 132. مصطلح "الإله الأسمى" High god، هو الاسم الذي كانت تطلقه "القبائل البدائية" على "الإله" الذي كانوا يعبدونه، كما أطلق عليه بعض العلماء اسم "إله السماء" sky god.

(٢) سيرة النبي محمد: ص ١٢٨.

(٣) انظر :الفصل الثاني، أسطورة الجبل.

(٤) سيرة النبي محمد: ص ١٢٨.

فوق حدود خبراقم العادية"[١].

٢. التجربة الغامضة في الغار:

تقول أرمسترونج إن "حلم" زيد بن عمرو بالوحي الإلهي تحقق على جبل حراء ليلة السابع عشر من رمضان في عام ٦١٠ م، وذلك حين استيقظ محمد (ﷺ) من نومه هلعًا، وشعر بحضور مقدس منهك يحيط به من كل جانب. وحين وصف هذه التجربة فيما بعد قال إن ملاكًا ظهر له وأعطاه أمرًا موجزًا أن "اقرأ". وفي هذه اللحظة، تربط أرمسترونج بين ما حدث للنبي (ﷺ) في الغار وبين الأنبياء العبريين في رباط يفتقر إلى المنطق. تقول الكاتبة إنه مثل "الأنبياء العبريين" الذين كانوا غالبًا ما يترددون في نطق "كلام الله" (الكتاب المقدس)، رفض محمد (ﷺ) أيضا أن ينطق كلام الله قائلاً "ما أنا بقارئ". وفي إشارة منها إلى قصة لقاء النبي (ﷺ) بجبريل (عليه السلام) في الغار لأول مرة، تقول إنه لم يكن كاهنًا، ولم يكن يؤمن بالتنجيم أو بالعرافين، إلا أنه قال إن الملك ضمَّه ضمَّةً شديدة حتى شعر بأنفاسه تُعتصر من جسده، ثم ضمه ثانية، ورفض محمد القراءة ثانية، وقال "ما أنا بقارئ"، وتقول إنه "في الضمَّة الثالثة المرعبة وجد محمد الكلمات الأولى من كتاب مقدس جديد تتدفق من فمه "اقرأ باسم ربك...". فلأول مرة تُنطق "كلمات الله" باللغة العربية، والتي سيطلق عليها فيما بعد 'القرآن'"[٢].

- **حالة الرعب عند الحضور الإلهي:**

وعلى الرغم من أن أرمسترونج تقر بأن النبي ﷺ "لم يقرأ الكتاب المقدس من قبل"، وربما لم يسمع أبدًا بإشعياء وإرميا وحزقيال، إلا أنها تقول إنه مر بتجربة مماثلة لتجربتهم[٣]. فهي تشبِّه حالة النبي (ﷺ) عند تلقيه للوحي أول مرة، بحالة الرعب والرهبة التي تملكت الأنبياء العبريين عند "الحضور الإلهي المقدس". فتقول إن الروايات اختلفت عن رؤية محمد (ﷺ) للملك جبريل؛ فمنهم من يقول إنه رآه في الكهف، ومنهم من يقول إنه رآه فقط في الأفق، ولكن الجميع، حسب قولها: "يؤكد على

---

(١) السابق.

(٢) سيرة النبي محمد: ص١٢٨-١٢٩؛ وانظر أيضا: *A History of God:* p.137.

(3) *A History of God:* p. 132.

الرعب والرهبة اللذين تملكا محمدًا"[1]. وهي تربط هذا الموقف، بحالة الأنبياء العبريين في موقف مشابه، فتقول: "وقد وردت روايات عن صياح الأنبياء العبريين لدى خبرتهم للمقدس خوفًا من أن يكونوا على شفا الموت. فقد صاح إشعياء لدى رؤيته للمقدس في المعبد "ويل لي إني هلكت". فقد حجبت الملائكة أنفسها بأجنحتها وقاية لها من الحضور الإلهي، أما إشعياء فقد نظر إلى سيد الملوك بعينين نجستين[2]. كما خبر إرميا للحضور الإلهي ألمًا شديدًا سرى في أوصاله، ومثله مثل "محمد" في عناق الملك، فقد خبر التنزيل كنوع من الاغتصاب المقدس"[3].

وأرمسترونج تقوم بتفسير هذه الحالة بقولها، إن كل ما خبره هؤلاء الأنبياء هو نوع من السمو، أو "حقيقة تتواجد خارج نطاق المفاهيم التي تُطلق عليها عقائد التوحيد 'الله'، أو 'الإله'". لكن، وبخلاف إشعياء وإرميا، لم يمر محمد (ﷺ) "بخبرة معرفية"، بوجود دين "سابق" يؤازره ويساعده في تأويل التجربة، مثل هذه الخبرة السابقة التي كانت عند أنبياء بني إسرائيل. لذا كان عليه، كما تقول أرمسترونج، أن يحاول فهم التجربة بطريقة ما. وهكذا وبينما هو في خضم وحدته ووعيه، التجأ بعفوية إلى زوجته[4]. وتقول تعقيبًا على لجوء النبي ﷺ إلى السيدة خديجة، إنه "ربما أن محمدًا وخديجة قد ناقشا فيما بينهما ما يتعلق بفهمهما عن طبيعة الدين الذي يوشك فجره أن يبزغ، والذي يسمو على أن يكون مجرد أداء للشعائر والطقوس، فهو يتطلب التراحم والجهاد الأخلاقي المستمر"[5].

٣. الشعور الغامض بالمقدس (المفارق) Numinous في الغار:

لا تترك أرمسترونج موقف الغار دون تعميم. فهي ترى أن ما حدث لمحمد (ﷺ) هو الشعور بهذه الحقيقة الغامضة المقدسة ***numinous*** المستجلبة للخشوع، والتي

---

(١) سيرة النبي محمد: ص١٢٩-١٣٠.

(٢) إشعياء: ٦: ١-٩، على سبيل المثال قوله: "فقلت ويل لي إني هلكت لأني إنسان نجس الشفتين و أنا ساكن بين شعب نجس الشفتين لأن عيني قد رأتا الملك رب الجنود" [إشعياء: ٦/ ٥].

(٣) سيرة النبي محمد: ص١٣٠، وانظر إرميا: " قد أقنعتني يا رب فاقتنعت و ألححت علي فغلبت...لأني كلما تكلمت صرخت ناديت ظلم و اغتصاب" [إرميا: ٢٠/ ٧-٨].

(٤) سيرة النبي محمد: ص ١٣٠؛ وانظر أيضا: *A History of God*: p. 138.

(5) Armstrong Karen, *Muhammad: A Prophet For Our Time*: p.47.

"انسحق على إثر إدراكها حضور الرسل والأنبياء في معظم النواميس. ففي المسيحية وُصفت بأنها رهيبة وغامضة ومبهرة، وسميت في اليهودية بالمقدس ***Kaddosh***، أي الحضور "الآخر" الرهيب للإله"[(١)].

* فهي تنتقل من هذا التخصيص في المسيحية واليهودية، إلى **التعميم** على الإسلام، فتقول إن جبريل عليه السلام ملك الوحي في الإسلام، هو الروح القدس في المسيحية، وهو الوسيط الذي يتصل الله عن طريقه، مع البشر. وما تسميه أرمسترونج ***'numinous'*** هو نفس ما ذكرته من قبل في حديثها عن الأساطير، وهو المصطلح الذي قدمه Otto[(٢)] في كتابه "فكرة المقدس"، وقال عنه "إن هذا الشعور بالمقدس المفارق، هو قضية أساسية في أي دين ... وقد فسر الاختلافات بين البشر في شعورهم بهذا المقدس الغامض، فمنهم من يشعر بهدوء عميق... ومنهم من يشعر بالخوف والخشوع والتواضع في حضور هذه القوة الغامضة"[(٣)]. وأرمسترونج تفترض أن النبي (ﷺ) كان سيستوعب ما قاله المؤرخ الألماني "أوتو" عن المقدس المفارق؛ الذي وصفه "بأنه شيء غامض ومرعب وخلاب في آن واحد"[(٤)].

تعقيب:

أولا: التحنث في الغار قبل الإسلام:

١. تاريخ التحنث في الجزيرة العربية:

تحدث عدد من المستشرقين عن "التحنث" أو الخلوة في الغار، محاولين أن يجدوا له تبريرًا عند العرب، وخاصة عند النبي ﷺ، على الرغم من أن هذه الخلوة لم تكن حكرًا على العرب في هذا الحقبة. وقد تحدث عن صوامع الرهبان، في الشام خاصة؛ عددٌ ممن كتبوا تاريخ الكنيسة في القرون الأولى وحتى ظهور الإسلام[(5)]. كما ورد ذلك أيضًا في

---

(١) سيرة النبي محمد: ص ١٢٩.

(2) *A History of God*: p.4-5.

(3) Ibid., p.5.

(4) *Muhammad: A Prophet For Our Time* (2006): p. 49.

(5) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Sozomenus, 1980.

مختارات من قصص آباء الكنيسة أثناء وبعد مجمع نيقية. انظر على سبيل المثال، فصل: قصص عدد من الرهبان، ص ١٠٦، وقصة الراهب الذي اعتزل الحياة حتى موته في عقده التسعين، وغيره كثيرون في سورية ومصر.

سيرة ابن هشام في حديث النبي ﷺ مع ميسرة الراهب، يقول ابن هشام: "فترل رسول الله ﷺ في ظل شجرة قريبًا من صومعة راهب من الرهبان"(1).

٢. جاءت أرمسترونج بخليط من آراء المستشرقين:

وقد بحثت أرمسترونج عن مبرر لهذه الخلوة، ولكنها طرحته بمنهجها المعهود، الذي يجنح للتعميم دون سند علمي، فقالت إننا لا نعرف الكثير عن التحنُّث، وقالت إنه ربما كان عبارة عن تدريبات منظمة ظهرت في أغلبية التقاليد الدينية، لمساعدة الأكْفَاء على السمو فوق حدود خبراتهم العادية. كما أنها ربطت، بصورة غير منطقية، بين "التحنث" وما كان يقوم به النبي ﷺ من توزيع للصدقات أثناء اعتكافه، وبين شعائر الصلاة والزكاة في الإسلام، فيما بعد. ويبدو أنها جاءت هنا بخليط من آراء عدد من المستشرقين، دون الإشارة إليهم:

- **رأي إيزوتسو في أصل اللفظ:**

قام إيزوتسو Izutsu عالم اللغة الياباني، بتحليل ألفاظ العبادة والصلاة في الإسلام ودراستها، وقال إن بعض أهل مكة كانوا يذهبون للخلوة في غار حراء كل عام، وأن ذلك استمر حتى ظهور الوحي. ولكنه توقف عند لفظ التحنث، فيقول: "إن العرب كانوا يطلقون على هذا الاعتكاف "تحنث"؛ إلا أن أصل الكلمة لايزال غامضًا، ولكن من المؤكد أنه كان يعني القيام ببعض التدريبات الروحية. وربما يمكننا أن نعتبره المرحلة التي سبقت الإسلام فيما يتعلق بالصلاة". ثم يعقب قائلاً إن الصلاة أصبحت فيما بعد الركن الرئيسي للعبادات في الإسلام(2). فإيزوتسو لم يقل إننا لا نعرف الكثير عن التحنث، بل كان يتوقف عند أصل الكلمة، أما الممارسة نفسها فمعروف معناها، على الأقل لمن يعرف العربية مثل إيزوتسو. ولكن أرمسترونج اقتبست فكرته ثم عممتها، دون ذكر المرجع.

- **رأي موير حول معنى التحنث:**

ما قالته أرمسترونج من أن التحنث كان يعني القيام ببعض التدريبات الروحية، قاله

---

(١) مختصر سيرة ابن هشام: ١/١٢٥.

(2) Izustu: *God and Man in the Qur'an*: p. 148.

إيزوتسو، والمستشرق موير Muir، إذ قال الأخير، كلاما مشابها في أحد مؤلفاته عن الإسلام. قال موير: "إن النبي ﷺ كان يحب الذهاب للغار "للتأمل"[1]؛ هذا على الرغم من تعصب موير المعروف. ولكن أرمسترونج أضافت التعميم الذي ذكرناه عن ظهور هذه التدريبات في أغلب التقاليد الدينية لمساعدة الأكفاء على السمو الروحي، كما لو كان هناك مدرسة نظامية في "التأمل الروحي"، يدعو أصحابها هؤلاء "الأكفاء"، للانضمام لمدرستهم ليصلوا إلى حال السمو الذي يتعدى خبراتهم العادية، من خلال هذه الدورة المكثفة. وأتصور أنها تشير للبوذية بصفة خاصة، لأن فلسفتها تقوم على هذا النوع من التأمل الانعزالي.

ولم تذكر الكاتبة أي نماذج توضح مقصدها من التقاليد الدينية التي كانت تقوم بنفس هذه التدريبات. وربما أن هذا كان من الممارسات الإنسانية التي تواضعت عليها البشرية دون اتفاق، حيث يبحث الإنسان عن الصفاء الروحي في العزلة والتأمل[٢].

- **ما هي علاقة التحنث بالصلاة والزكاة في الإسلام؟**

تقول أرمسترونج إن هذا التحنث كان مقدمة للصلاة والزكاة في الإسلام. وقد ذكر إيزوتسو كلاما قد يكون مشابها، إلا أن ما قاله لا يوحي بأن هذا كان مقصده، فقد قال: ".. وربما يمكننا أن نعتبره (أي التحنث) المرحلة التي سبقت الإسلام فيما يتعلق بالصلاة". فهو كان يبحث عن معنى لكلمة "**صلاة**" كوسيلة للتواصل بين العبد

---

(1) Muir, W: *Mahomet and Islam*: p. 30.

(٢) من الغرائب التي أوردها المستشرقون في معرض تبريرهم لخلوة النبي ﷺ، ما قاله "مونتجمري وات" عن أن هناك احتمالان للخلوة في الجبل، إما أن يكون هذا هو مجرد رحلة صيفية هربًا من حر مكة لمن لا يملكون القدرة على الذهاب للطائف؛ وإما أن يكون هذا من الأثر اليهودي والنصراني على العرب، "فالحاجة إلى العزلة واستحسانها يمكن أن يدل عليه الأثر اليهودي-النصراني على العرب". راجع:

Watt, M.: *Muhammad at Mecca*, p. 44; *Muhammad at Medina*, p. 76.

وفي رأي د. جعفر شيخ إدريس فإن وات "لم يحاول أن يصل إلى ترجيح أي من هذين الدافعين المتباينين لأنه لم يكتب ليصل للحقيقة، بل ليثير شكوكًا فحسب، فكل المصادر التاريخية تقول إنه كان يذهب للعبادة، وأن الانقطاع بحراء كان مما تتحنث به قريش في الجاهلية، فما الداعي لذكر أن الذهاب من هناك كان هربًا من حر مكة"؟ انظر: د. جعفر شيخ إدريس: العقيدة الإسلامية: مجموعة أبحاث عن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدول الخليج: ١٩٨٥، دون ذكر الطبعة، جـ١/ ص ٢٢٠.

وربه. ثم عرج إلى قضية التحنث في نفس الفقرة، فقال ربما كان التحنث يمثل مرحلة ما قبل الإسلام "لعبادة الصلاة"، التي فُرضت فيما بعد[1]؛ أي من ناحية الجوهر، وليس من ناحية الركن أو الشعيرة المفروضة.

وعلى أي حال فما تقوله أرمسترونج يتفق مع دعوى التطور في الأديان والذي قال به صراحة الكاتب الفرنسي اليهودي مكسيم رودينسون الذي أطلق على التحنث في الغار لفظ "التطور الروحي لمحمد" Muhammad's Spiritual Development، مقتبسًا أيضًا رأي "مونتجمري وات" في أن التحنث هو عادة انتقلت إلى النبي ﷺ عن طريق الحنفاء أو عن طريق اليهود والنصارى[2]. وفي تصوري أن المستشرقين توقفوا كثيرًا عند فكرة التحنث واعتكاف النبي ﷺ، بسبب رفضهم المسبق لأن يكون النبي ﷺ كان يُعدُّ في هذه الفترة لتلقي وحيًا إلهيًا، وأنها كانت بالفعل لحظة فارقة في تاريخ البشرية، وإلا لما بحثوا عن كل هذه المبررات للخلوة بعيدًا عن أهل مكة.

3. ما هو مغزى "الجبل" في قضية الاعتكاف؟

تقحم أرمسترونج بالأساطير مرة أخرى في حديثها عن الغار، فتعمم أهمية "الجبل" في كل المعتقدات الدينية. فقد ذكرته من قبل عند قبائل الشامان، أو الكاهن في الشنتو اليابانية، وفي الأساطير البابلية والسومرية، كما ذكرته في معرض حديثها عن اليهودية عند لقاء موسى عليه السلام بربه[3]. كما أنها ذكرت رواية من الإنجيل، عن وقوف عيسى عليه السلام على جبل "طبور" في الجليل مع حوارييه، بطرس ويعقوب ويوحنا[4]. ومن باب التعميم؛ فهي تركز على أهمية الجبل بصعود النبي ﷺ جبل حراء، فتقول: "إنه تسلق الجبل مثل موسى عليه السلام". إلا أن الجبل هنا لم يكن كما تومئ أرمسترونج وسيلة للوصول بسلم إلى السماء مثل الشامان أو الكاهن، أو لملاقاة ربه مثل موسى عليه السلام، ولكنه كان للبحث عن مكان هادئ يعتزل فيه ممارسات الناس اليومية ويخلو لنفسه،

---

(1) Izustu: *God and Man in the Qur'an*: p. 148.

(٢) نقلاً عن كتاب: د. محمد أبو ليلة: محمد ﷺ بين الحقيقة والافتراء: ط ١، القاهرة: دار النشر للجامعات، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م، ص ١١٢.

(٣) انظر: الفصل الثالث: المبحث الثالث: المطلب الأول: ص ١٧٧- ١٧٩.

(٤) انظر: الفصل الرابع: المبحث الأول: ص ٢١١.

ولو كان للجبل أهمية في ذاته، لجاء الوحي دومًا في الغار، وهو ما لم يحدث، فالثابت أنه أتاه في الغار مرة واحدة عند نزول الوحي للمرة الأولى.

ثانيا: اللحظة الفارقة في الغار:

١. تأويل أرمسترونج لما حدث في الغار:

في معرض حديثها عن "اللحظة الفارقة" في الغار، كما أطلقت عليها؛ تحاول أرمسترونج أن تجد رابطًا بين هذا الحدث العظيم، وما سبقه من أحداث على مر التاريخ، خاصة فيما يتعلق بالديانة اليهودية وأنبياء بني إسرائيل. ومن أهم ما تعرضت له هو الآتي:

شبهت الكاتبة اللقاء الأول مع جبريل عليه السلام بما حدث للأنبياء العبريين، حيث قالت إن هذه اللحظة الفارقة بما فيها من رهبة ورعب تعرّض لها عدد من الأنبياء العبريين عند الالتقاء بالمقدس، هذا مع إقرارها بأن النبي ﷺ، على الأرجح، لم يسمع بإرميا وإشعياء وحزقيال. ولكنَ المقدس الذي التقىَ به الأنبياء العبريون هو "يهوى" أو "يهوه" إله بني إسرائيل، أو "الحضور الإلهي" كما أطلقت عليه أرمسترونج. أما من التقى به النبي ﷺ في الغار، فهو جبريل أمين الوحي عليه السلام. كما أن ما رواه الأنبياء العبريون، أو مارُوِي عنهم؛ لا يستطيع أحد أن يجزم به، لتشكيك "النقاد" في "صحة" رواية الكتاب المقدس. أما ما حدث في الغار، فقد رواه النبي ﷺ للسيدة خديجة رضي الله عنها، كما رواه كل من البخاري، ومسلم أئمة الحديث عن السيدة عائشة رضي الله عنها[1] في حديث بدء الوحي. وقد تكرر حضور أمين الوحي، في صور أخرى، أمام الصحابة رضي الله عنهم؛ فهي في النهاية تجربة مشهودة.

- **حقيقة اللحظة الفارقة:**

وقد أشار د. حسين مؤنس إلى حقيقة مهمة، وهي أنه لا توجد رواية واحدة توثّق نزول الوحي على أحد من الأنبياء والمرسلين، قبل محمد ﷺ سواء في العهد القديم أو في كتابات أصحاب الأناجيل أو كتابات آباء الكنيسة المسيحية من بولس الرسول إلى

---

(١) رواه البخاري في كتاب "بدء الوحي"، باب "كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، وفي كتاب "التفسير"؛ ورواه مسلم في كتاب الإيمان باب "بدء الوحي إلى رسول ﷺ".

القديس أوغسطين. بل و لم يُرْوَ أن أحدًا من كُتاب اليهود قد بيّن "كيف انتقل واحد من أبنائهم من رجل عادي إلى نبي مرسل أو غير مرسل"(١). فموسى عليه السلام وُلِدَ نبيًا فكان نبيًا في المهد، ثم صبيًا ثم شابًا؛ كما أبهم المسيحيون نبوَّة عيسى عليه السلام، بسبب ما أدخله بولس الرسول على المسيحية، "وهذا لا يزيدنا بأمر "التَّنَبيه(2) علمًا". فلا تخبرنا سيرة هؤلاء الأنبياء عن تجربة "التَّنبية" "وما يصاحبها من أحاسيس نفسية وتحولات روحية تحدث داخل من يصطفيه الله لهذا الأمر العظيم"(3).

يستنتج د. مؤنس من هذا أن "نبيَّنا محمدًا ﷺ هو الوحيد في التاريخ الذي نعلم نبأ نبوته العلم الصحيح، ونرى خطوةً خطوةً كيف انتقل من حال إلى حال حتى صار نبيا، وبماذا أحس وماذا عانى حتى انتقل من نبي إلى نبي مرسل أو نبي رسول"4. فالنبي ﷺ روى بوضوح كل ما حدث له أثناء تَنْبِيَته، فهو لم يكن يعرف مسبقًا أي شئ عن هذه التغيرات، وانتابه الخوف والحيرة أحيانًا حتى استوثق من أنها رسالة إلهية اختصه الله بها، وبدأ يؤدي رسالته في ثقة ويقين بأن الله سبحانه وتعالى معه يؤيده ويحفظه من الناس(5).

- **دعوى رفض النبي ﷺ أن ينطق كلام الله؟**

تُشَبّه أرمسترونج قول النبي ﷺ **"ما أنا بقارئ"**، بتَرَدُّد الأنبياء العبريين في نطق "كلام الله"، أي الكتاب المقدس. ولكن الذي ورد في الدراسات اللاهوتية القديمة أن

---

(١) د. حسين مؤنس: طريق النبوة والرسالة: دراسة في أصول السيرة النبوية: ط ٢، القاهرة: دار الرشاد، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ص١١.

(٢) استخدم د. حسين مؤنس كلمة "التَّنْبِيَة" إشارة لكيفية الانتقال من حال بشري عادي إلى حال النبوة: السابق: ص ١١-١٢.

(٣) السابق: ص١٢.

(٤) السابق.

(٥) السابق: ص١٣. وقد قدم د. حسين مؤنس تحليلاً قيمًا لروايات نزول الوحي في الغار، حسب روايتي البخاري والطبري، وقال إن السيدة خديجة رضي الله عنها لابد وقد أحست أن شيئًا عظيمًا سيحدث لزوجها لخروجه شهرًا كاملاً إلى البرية، مما يدعو للاستفهام. ولكنها في الواقع لم تسأل، و لم تتعجب لخروجه إلى الغار كل يوم، وكأنها تشعر أنه في حاجة للخلوة بنفسه، وكأنها تعرف لماذا يريد ذلك. فكانت ترافقه في ذهابه للغار لتبقى معه أحيانًا، أو تعود منتظرة أوبته، فقد هيأها الله سبحانه لتَلَقِّي محمد ﷺ الوحي، كما هيأه لذلك، وقد صَدَّقت ما قال، وذهبت لورقة، لا لترى إذا كان مثل هذا الأمر ممكنًا، أولا، بل لتعرف كنه ذلك الأمر.

اليهود لم يكن مسموحًا لهم أن "ينطقوا" "اسم الله". فكان اسم الله "إلوهيم" أو "يهوه" يوجد في صورة مكتوبة فقط(1). لذا فقد ضاع النطق الصحيح أو الأصلي لاسم الله عندهم، على مدى الألفي سنة الأخيرة، لأنهم كانوا يعتقدون أن اسم الله شديد التقديس، فلا يصح لبشر أن ينطق به. وقد ورد في التوراة أو التناخ(2) Tanakh الاسم العبري YHWH؛ "وأما باسم "يهوه" فلم أعرف عندهم"(٣)

"...but by my name **YHWH** I made Me not known to them"

ولكن هذه الأحرف العبرية الأربع "الصامتة"، تحولت إلى الكلمة الإنجليزية جيهوفاه Jehovah عبر القرون ليتيسر النطق بها(4). ويرى بعض علماء التوراة أن استخدام الاسم المقدس، لم يكن محظورًا النطق به في الحياة اليومية حتى ظهور المسيحية، وهي الفترة المعروفة بالفترة التوراتية Bibilical Period لأن إبراهيم عليه السلام دعا الرب باسمه ".. فبنى هناك مذبحًا للرب ودعا باسم الرب"(٥). ثم تم استبدال اسم "يهوه" YHWH بكلمة 'Lord' في النسخ الحديثة للكتاب المقدس(٦).

---

(١) وقال الله أيضًا لموسى: "هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد وهذا ذكري إلى دَورٍ فدَور" [الخروج: ٣/ ١٥].

(٢) هو الاسم العبري للعهد القديم، وهو اختصار لثلاث كلمات عبرية هي: التوراة (أسفار موسى الخمسة) ونفيئيم (أسفار الأنبياء) وكتوبيم (للمزامير وسفر الأمثال ونشيد الأنشاد وبقية أسفار الحكمة). ويفضل اليهود استخدام اصطلاح "التناخ" على عبارة العهد القديم، لأن العبارة الأخيرة توحي بأن العهد الجديد قد أكمل كتاب اليهود المقدس وحل محله، أما اصطلاح "تناخ" فهو اصطلاح وصفي وحسب وليس فيه اعتراف ضمني بقدم اليهود. د. المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٤م، ص١٤٣.

(٣) الخروج: ٦/٣.

(4) *Mankind: Search for God*: p. 225.

(٥) التكوين: ١٢/ ٨. يوجد رأي آخر يقول إن كُتاب التوراة العبرية، استخدموا اسم الرب دون قيود، ولكن بمراعاة فروض الاحترام الواجبة عند ذكر الاسم، وذلك حتى كتابة سفر ملاخي Malachi (آخر أسفار الأنبياء في العهد القديم)، أي في القرن الخامس قبل الميلاد. انظر: *Mankind: Search for God*, p. 229.

(٦) اعترض بعض علماء الكتاب المقدس على استخدام كلمة Lord بدلا من نداء الرب باسمه "يهوه". كان رأيهم أن هذا التبديل جعل نداء "الإله" باردًا ولا حياة فيه، وأن هذا الاستخدام الجديد، قد أدخل نوعا من التجريد وانعدام الألفة والبعد عن الرب، إلى العديد من فقرات العهد القديم، وهو ما يرونه غريبا على النص الأصلي للتوراة. ويرى أصحاب هذا الرأي أن من الآثار السلبية لفقد هذا الاسم الأصلي للرب، أن مفهوم هذا الإله "المجهول الاسم"، ساعد على خلق فراغ لاهوتي، شجع على ظهور معتقد الثالوث المسيحي، الذي نشأ على إثر جدل واسع حول طبيعة الإله وطبيعة المسيح، وإن كانا واحدًا أو اثنين، حتى أصبح من الصعب التفريق بينهما، فابتليت الكنيسة بهذا الجدل العقيم لقرون طويلة بسبب التخلي عن الاسم الرباعي العبري للإله YHWH. وقد تكون هذه وجهة نظر متحيزة لليهودية من الكاتب، إلا أنها تستحق التأمل. انظر: الفصل الثالث: المبحث الأول: المطلب الثاني، لتفاصيل أخرى. وانظر: *Mankind: Search for God*, pp. 229- 232.

خلاصة الأمر أنه لا وجه للمقارنة بين القضيتين، لأن أصل المقدمة الـــتي وضـــعتها أرمسترونج غير صحيح. فالجدل الدائر كان حول النطق باسم الإله في اليهودية، وليس التلفظ "بكلام الله" أو الكتاب المقدس ذاته، كما قالت. أما ما نطق بـــه الـــنبي ﷺ في الغار فهو "وحي إلهي"، قُرئ ودوّن وحُفظ إلى يومنا هذا كما هو، فلا وجه للمقارنة.

ثالثا: الشعور الغامض بالمقدس المفارق numinous:

وصفت أرمسترونج هذا الشعور بالخوف والرهبة الذي شعره النبي ﷺ في الغـــار، بأنه هو نفسه ما أطلق عليه "رودلف أوتو" لفظ *numinous*؛ أو المقدس المفارق الـــذي يشعر المرء في حضوره بالرهبة والخشوع، وهي الحقيقة التي يصعب وصفها، كما قال "أوتو". وقد وصف أوتو هذا الشعور بأنه شئ غامض ومهيب وخلاّب في آن واحد؛ ولكن ما حدث في الغار يختلف عن هذا الشعور الذي يصفه أوتو. فما يتحدث عنـــه "أوتو"، هو تجربة قد يمر بها أي إنسان في حضور هذه القوة "المقدسة" التي يؤمن بهـــا، ويشعر أمامها بالضعف، وهو ما يجعله يشعر بالخشوع والرهبة والغربة في آن واحـــد؛ ومن الممكن أن يكون مجرد شعور لحظيّ في حياة الإنسان؛ لا يتكرر. أما ما حدث في غار حراء، فهو أن النبي ﷺ في "هذه التجربة الفريدة"، إذا جاز التعبير، جـــاءه أمـــين الوحي "جبريل" عليه السلام، ورآه رأي العين، وأقرأه أولى آيات الوحي، بعد أن ردد الـــنبي ﷺ ثلاثًا في دهشة 'ما أنا بقارئ'! وقد ترتب على هذه اللحظات تغير جذري في حياة البشرية إلى يومنا هذا، فهي ليست لحظات تأمل خاصة.

وأرمسترونج كغيرها من الباحثين الغربيين؛ تضفي من ثقافتها الأصلية على تحليلها للقضايا. فقد ربطت ما قاله أوتو، بما يُعرف في اليهودية بالقدوس Koddosh[1] والذي وصفته بأنه يعني الحضور "الآخر الرهيب للإله"؛ وهو تشبيه نابع من ثقافتها اللاهوتية.

---

(١) القادوش Kaddosh أو القاديش Kaddish هي كلمة أرامية تعني "القدس"، وهي من أشهر التسابيح الدينيـــة اليهودية. عُرفت منذ عهد الهيكل الثاني، وكانت تتلى قبل وبعد الصلاة أو قراءة التوراة. وهذا التسبيح عبارة عـــن تمجيد لاسم الله ومُلكه والخضوع لحكمه ومشيئته، ثم تطور القادوش وأدخلت عليه إضافات وأصبح في العـــصور الحديثة يُتلى في نهاية الطقوس الدينية لصلاة حداد على أرواح الموتى. أنظر: موســـوعة المفـــاهيم والمـــصطلحات الصهيونية: ص٢٨٩.

رابعا: المنهج النفسي في تحليل ظاهرة البحث عن الحقيقة:

تُلمِّح أرمسترونج في حديثها عن "لحظات الوحي الأولى في الإسلام"، بأنها جاءت استجابة "لحلم قديم"، راود "زيد بن عمرو"، الذي ذكرته في حديثها عن الحنفاء، فقالت: "إن هذا هو حلم "زيد بن عمرو" من قبل، تحقق على جبل حراء". فقد كان زيد بن عمرو باحثًا عن الحقيقة مثل غيره من الحنفاء، ولكن بحثه لم يكن حلمًا روائيًا، بل كان بحثًا صادقًا عن الحقيقة، فجاء الوحي السماوي ليعيد الأمور إلى نصابها.

وما تقوله الكاتبة،يبدو أنه صدىً لفكرة فلسفية سابقة، وهي تفسير "فرويد" النفسي لظاهرة الدين؛ حيث قال: "إن الدين ظاهرة نفسية تكمن في اللاوعي، بل وتُعَد من الوهم البشري الذي يجب التخلص منه قبل أن ينضج الإنسان"[1]. ولكن الواقع يؤكد أن الإنسان لا ينضج بالفعل إلا إذا وجد الحق الذي ينشده. فللإنسان دوافع نفسية وروحية لا ترتبط بسد حاجاته اليومية، بل هي تسد حاجات نفسية وروحية، يحقق إشباعها الحياة الآمنة المطمئنة السعيدة، وحرمانه منها يحرمه من نعمة الشعور بالأمن النفسي، ومن هذه الدوافع النفسية والروحية الضرورية للإنسان هو دافع التدين[2]. فالإنسان في كل عصور التاريخ كان يبحث عن خالق لهذا الكون من حوله، حتى في الأساطير البشرية. والذي يختلف هو تصور الإنسان لطبيعة الإله "والطريقة التي يسلكها في عبادته والتي قد تختلف تبعًا لمستوى تفكيره ودرجة تطوره الثقافي"[3].

* * *

(1) Encyclopaedia Britannica : *Philosophy of Religion*, 25 : 684

(٢) د. محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوي وعلم النفس: ط ٥: دار الشروق، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ص ٣١.

(٣) د. محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس: ط ٢٤: دار الشروق، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص ٤٨. قال عالم النفس الأمريكي وليم جيمس James: "إن بيننا وبين الله رابطة لا تنفصم، فإذا نحن أخضعنا أنفسنا لإشرافه تعالى تحققت كل أمنياتنا وآمالنا". كما قال عالم النفس السويسري كارل يونج Jung إنه عالج مئات المرضى على مدى ثلاثين عامًا، مشكلتهم الأساسية هي افتقارهم إلى وجهة نظر دينية للحياة، أي فقد الشعور الذي تمنحه الأديان القائمة في كل عصر لأتباعها. السابق: ٢٤٨.

المبحث الثاني
طبيعة الوحي القرآني ومصدره

طبيعة الوحي وحالة السمو الروحي:

تقول أرمسترونج إن النبي ﷺ قال بعد عدة سنوات من أول تنزل للوحي عليه في غار حراء: "لم أتلق الوحي في أي مرة إلا وشعرت أن روحي تسلب مني". والأهم، أنها تقدم أيضا تصورها لصورة الوحي، فتقول" إن محمدًا (ﷺ) كان مضطرًا لأن يصغى لكلمات الوحي بتمعن شديد، وهو يجاهد حثيثا حتى يفهم مغزى هذه الرؤيا الخاصة التي يتعرض لها، والتي لم تأت دائمًا في كلمات منطوقة واضحة"[1]. وهي تستدل على رأيها هذا بحديث "صلصلة الجرس" والذي يبدو أنها لم تفهم المقصود منه. وقد تكون المشكلة في ترجمة الحديث، لأنها فهمت أن الوحي كان غير منطوق. فهي تقول إن جبريل كان أحيانًا يأتي النبي (ﷺ) بالوحي منطوقًا، فكان يسمع ما يقول ويعي جيدًا كلمات الوحي؛ أما حين يأتيه على هذه الصورة (أي صلصلة الجرس)، فإنها تعبر عن الحالة التي يطلق عليها "حالة الإنصات إلى العقل الباطن"، كما تقول. وهي مثل كثير ممن سبقوها من المستشرقين، تُشَبِّه هذه الحالة بحالة الشاعر، في حالة إنصاته للقصيدة التي تأتيه من داخل اللاوعي[2].

- السلبية الحكيمة **wise passiveness**.

وفي قراءتها للحديث السابق؛ تحاول أرمسترونج تحليل المعاني؛ على الرغم من أنها لا تعرف العربية، فتقول: "يطلب الله من محمد في القرآن أن ينصت إلى المعنى "غير المترابط"[3]، بعناية وهو ما يطلق عليه وردز-وُرث[4] Wordsworth "السلبية الحكيمة"

---

(1) *A History of God:* p. 139

(٢) سيرة النبي محمد: ص ١٣٦-١٣٧؛ *A History of God*: p. 139.
وحديث "صلصلة الجرس" الذي أوردته أرمسترونج يقول في نهايته: ".. وتخف حين أدرك كنه الرسالة"، مما يعني أنه لا يوجد شيء غير منطوق.

(٣) تشير هنا إلى قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]، فتقول: "فلا يجب عليه أن يتعجل النطق بالكلمات أو أن يضفي عليها من المَعَانِي قبل أَنْ تُوحَيَ إليه الكلمات الفعلية؛ أي الآيات". انظر:
A History of God: p. 139.

(٤) ويليام وردزورث (١٧٧٠- ١٨٥٠) شاعر ينتمي للمدرسة الرومانسية، وهي تورد هذه المقولة أخذا عن قصيدته "اعتراض وجواب" *(Expostulation and Reply)*. انظر:
http://en.wikipedia.org/wiki/William_Wordsworth#Major_works

wise passiveness[1]. وهي تذهب إلى أن معنى هذه الآية "أن الصوت الإلهي لم يكن رسالة مدونة من السماء، فالله ليس "بحقيقة خارجية هناك" Out there يمكن تعريفها. وما كان لِيُتاح للمرء أن يسمعه إلا بالنظر إلى الداخل"[2].

- **التلبس الحميد:**

ترى أرمسترونج أن النبي ﷺ كان يدخل في حالة من السمو، وكان يبدو أحيانًا كما لو أنه قد فقد وعيه، فيعرق بشدة حتى في اليوم البارد. وكان غالبا ما يشعر بثقل داخلي، ويدخل في حالة من الحزن التي تجبره على وضع رأسه بين ركبتيه "وهو الوضع الذي كان يتخذه بعض متصوفي اليهود المعاصرين له، حين يدخلون في حالة من اللاوعي، على الرغم من أن محمدًا لا يمكن أن يكون قد عرف هذا المنهج اليهودي"[3]. إضافة لذلك، تحاول أرمسترونج أيضا تفسير تجربة الوحي على أنها يمكن اعتبارها شكلا من أشكال التلبس الحميد possession، سواء بالتعبير الفني أو الديني. "فالقصيدة والرسالة تلح على صاحبها أو مبدعها بقوة طاغية أو آمرة، تبدو وكأنها تفصح عن نفسها. وغالبًا ما يشعر المفكر المبدع أنه قد أوحى إليه بنفس الطريقة"[4].

- **الوحي وربّات الشعر:**

وفي معرض هذه المقارنة مع الشاعر، تتحدث أرمسترونج عن أرشميدس حين اكتشف نظريته الشهيرة في الطفو، وتقول إنه كان "في حالة تلقٍّ عقلي وبدا الحل وكأنه قد دخله دون أن يستدعيه، وكأن الحل كان له وجود مستقل عن عقله. وبشكل ما، فإن كل الأفكار الخلاقة التلقائية، موحاة، وتتطلب قفزة إلى الأمام في عالم الحقيقة غير المختلقة... فالوحي لا يعني تراجع العقل، لكنه العقل وقد تزايدت سرعته،

---

(1) *A History of God:* p. 139.

قدم النقاد عددا كبيرا من التفسيرات لعبارة "**السلبية الحكيمة**" تدور حول دور الحدس كمصدر للمعرفة، واكتساب المعارف، وذلك عن طريق **الاستسلام السلبي** لأثر قوى "الطبيعة"، التي كان وردزورث يؤمن بأن الإنسان جزء منها، وأنها خالدة، وسامية، ولا يتعلم من خلال بذل المجهود الذهني. انظر على سبيل المثال:

http://www.eliteskills.com/analysis_poetry/Expostulation_and_Reply_by_William_Wordsworth_analysis.php

(٢) سيرة النبي محمد: ص ١٣٨.

(3) *A History of God:* p. 139.

(٤) سيرة النبي محمد: ص ١٣٢.

وقد تكثفت محتوياته في صورة موجزة بحيث يظهر الحل دون معاناة الإعداد المنطقي. وعلى هذا يعود العبقري المبدع من تلك الممالك التي لم يسبق اكتشافها كأحد الأبطال القدامى، وقد أخذ شيئًا من الآلهة وعاد به إلى البشر"[١]. فمثله في هذه الحالة، مثل الشاعر، ينصت في الواقع إلى اللاوعي ليخرج القصيدة من داخله، ولا ينصت لها خارج ذاته كما يبدو لنا "فقد أصبح حاملاً لرسالة أو منحة ممن كان يُطلق عليهم مصادر الوحي الشعري (ربّات الشعر) أو *muses*"[٢]. والواضح أن الكاتبة تحاول أن تضفي من هذه الفلسفات الغربية على أناس كانوا يتعاملون بالفطرة و لم يعرفوا إلا حياة الصحراء والبداوة والتجارة، و لم يطّلعوا على الفلسفات الإغريقية.

وعموما، فقد وصفت أرمسترونج النبيَّ ﷺ، صراحةً، بأنه "شاعر"، دون مواربة؛ فقالت: "إن محمدا ﷺ "كشاعر ونبي؛ والقرآن كنص ومظهر لتجلي الإله[٣]"، أو "...والقرآن كنص مبجل إلى جانب كونه "تجلٍ للإله" *theophany*[4]؛ هم بالقطع

---

(١) السابق، وهي هنا تعود لقضية الأساطير مرة أخرى.

(٢) السابق: ص ١٣٣.

(٣) سيرة النبي محمد: ص ١٩٢، وانظر: *A History of God*: p. 146. وتجدر الإشارة إلى أنه في الترجمة العربية لكتابها "سيرة النبي محمد"، حُذف قولها "كشاعر"، وقالت الترجمة: "فمحمد موحى إليه، والقرآن"، وقد يكون ذلك بسبب تحرج المترجم الفاضل، ولكنها قالت بالنص: "Muahmmad as a **poet** and prophet"، و لم تقل "موحى إليه"، لذا وجب التنويه على هذا الخطأ.

(٤) استخدم هذا المصطلح بصورة أساسية عند اليهود والمسيحيين، للإشارة إلى تجلي الرب للإنسان في بعض نصوص الكتاب المقدس (**التوراة تحديدا**)، وذلك في صورة مادية ملموسة يتجلى فيها حضور الإله. من ذلك ما جاء في سفر التكوين عن حديث آدم عليه السلام مع ربه: "و سمعا صوت الرب الإله ماشيا في الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ ادم و امرأته من وجه الرب الإله..": سفر التكوين: ٣/ ٨-١٠، وانظر: التكوين: ٣/ ١١-١٩، وحوار الرب مع نوح عليه السلام: التكوين: ٦/ ١٣، وانظر أيضا: سفر التكوين: ٧/ ١، ٨/ ١٥، ٩/ ١، ٨. ومما جاء في هذا المعنى أيضا عن لقاء موسى عليه السلام مع ربه عند احتراق الشجرة، ما جاء في سفر الخروج عن خوف موسى عليه السلام من النظر إلى ربه: "... فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله": الخروج: ٣/ ٦، وانظر أيضا: سفر الخروج: ١٩/ ١٦-٢٥. أما ما يُعد من هذا النوع من التجلي الإلهي حسب المصادر المسيحية؛ ما جاء في سفر التكوين عن حديث ملاك الرب مع هاجر (زوجة إبراهيم عليه السلام) وقوله لها: "فقال لها ملاك الرب ارجعي إلى مولاتك ...": التكوين: ١٦/ ٩-١٠. ومن ذلك حديث الملك مع إبراهيم عليه السلام: "فناداه ملاك الرب من السماء و قال إبراهيم إبراهيم فقال هاأنذا. فقال لا تمد يدك إلى الغلام ..": التكوين: ٢٢/ ١١-١٢. وعلى الرغم من أن هذا هو صوت الملك الذي يحدث نبي الله إبراهيم عليه السلام إلا أنه يُنظر له على أن صوت الرب هو الذي يتحدث من خلال الملك، ولذا فهو تجلٍ للإله نفسه. ومما جاء في العهد الجديد: "و كان صوت من السماوات أنت ابني الحبيب الذي به سررت": إنجيل مرقص: ١/ ١١، وانظر أيضا: لوقا: ٩/ ٣٤-٣٥. أما عن تجلي الإله في المسيح، فحسب دائرة المعارف الكاثوليكية، فإن الإله يتجلى في المسيح ، فقط حين لا تحجبه بشرية المسيح، وهنا فقط يمكن أن يطلق عليها مصطلح: *theophany*. وينطبق هذا المفهوم للتجلي الإلهي في صورة مادية، على بعض آلهة الهندوس الوثنية. انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Theophany#Theophany_in_the_Hebrew_Bible

يمثلون حدثًا لا يتكرر للانسجام العميق بين الفن والدين"[1].

* ولكن القرآن الكريم ليس تجليا للمقدس بالمفهوم الذي يعتقده اليهود والنصارى؛ حيث يشير إلى تجلي الإله للإنسان؛ وهو مفهوم لا يعرفه الإسلام، فلا مجال لتعميم المصطلح.

- **التكييف "الحضاري" لفكرة الإله:**

وبعد أن طرحت الفروض حول طبيعة الوحي؛ أرادت أرمسترونج أن توحي بأن القرآن الكريم، جاء ليلبي احتياجات "عرب الجزيرة"، خاصة، الذين كانوا يبحثون عن حل ديني يوائم احتياجاتهم وطبيعتهم؛ أي أن رسالته كانت محلية. تقول أرمسترونج:"وبلغة علمانية محضة، فإن محمدا وصل إلى أعماق المشكلة التي كانت تواجه معاصريه"، ثم خرج القرآن إلى النور آيةً آية، وسورةً سورة، وتلاه محمد (ﷺ) على قومه، فخاطب مستوى العمق في كثير منهم. فهي ترى أن القرآن جاء ليعرض تصورا جديدا لحل روحاني واجتماعي لمشاكلهم، ورغم أنه لم يطرأ على تفكيرهم من قبل، إلا أنه لبّى أعمق أمانيهم وطموحاتهم. ففكرة الإله، أو الحقيقة المطلقة، كما تقول أرمسترونج، في جميع الديانات، مكيَّفَة حضاريًا[2].

- **هل القرآن الكريم إحدى الروائع الأدبية؟**

وعلى الرغم من أن أرمسترونج تقر بأن النبي ﷺ كان "**أميًا**" لا يقرأ ولا يكتب؛ كما أنها ترفض تفسير بعض المستشرقين لكلمة "**أمي**" على أن معناها "كان نبيًّا 'للأميين'"[3] الذين لم يتلقوا كتابًا سماويًا من الله، إلا أنها تعود لتقترح "مثل أسلافها من المستشرقين"؛ أن الوحي كان إحدى الروائع الأدبية التي ألَّفَها محمد (ﷺ)[4]. فالقرآن في رأيها، هو إحدى الروائع الأدبية والروحية على مر العصور؛ بل وأن النبي (ﷺ)

---

(1) Armstrong Karen, *A History of God:* p. 146.

(٢) ما تقصده هنا، هو أن مفهوم الإله يختلف باختلاف الثقافات والحضارات، ويكيفه أهل كل حضارة أو بيئة مختلفة حسب ثقافتهم المحلية.

(٣) تقول أرمسترونج إن بعض الغربيين فسروا كلمة أُمِّي على أنها مشتقة من الأميين أو غير اليهود Gentiles، وعلى هذا يكون معنى 'أمِّي' هو 'النبي المرسل لغير اليهود'. ولكنها تقر الرأي "المقبول في الموروث الثقافي للمسلمين"، وهو أن معناها أنه ﷺ لم يكن يعرف القراءة والكتابة. انظر، سيرة النبي محمد: ص ١٣٥-١٣٦.

(٤) بل قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣-٤].

كان يعتقد أنه يضع كلمة الله، التي يصعب وصفها، في اللغة العربية. فالقرآن، كما تقول، مثله مثل يسوع، اللوجوس، في المسيحية[1].

تعقيـــب:

١. العلاقة بين مصدر الوحي والمدرسة الرومانسية في فكر المستشرقين:

- **أقوال المستشرقين تتشابه في الحديث عن مصدر الوحي:**

يستخدم المستشرقون في تفسيرهم للوحي عدة مصطلحات، ينتمي أغلبها إلى مدارس التحليل النفسي أو النقد الأدبي؛ خاصة تلك التي سادت القرن التاسع عشر. والسبب في ذلك أنهم يتجنبون الإقرار بأن ما جاء النبي ﷺ كان وحيًا سماويا، ليبقى ذلك حكرًا على اليهودية والمسيحية كما قال جورج سيل George Sale[2] على سبيل المثال. فهم يقتبسون المصطلحات من خلفيتهم الثقافية؛ وفي رأيي أن تتبُّع المصطلح الذي يستعمله المستشرق ضروري؛ لأن المصطلح قد يتغير ولكن المقصد واحد. فأرمسترونج جاءت بمصطلحات ومفاهيم تبدو جديدة، ولكنها لا تختلف كثيرًا عن المصطلحات التي استخدمها "مونتجمري وات" وغيره.

واللافت للنظر، أن كلا من أرمسترونج و"مونتجمري وات"، استخدم مصطلحات تنتمي للمدرسة "الرومانسية". فعلى سبيل المثال، استخدم مونتجمري وات مصطلحين في وصفه لطبيعة الوحي؛ وهما: اللاوعي الجمعي[3] Collective Unconsciousness، والخيال الخلاق[4] Creative Imagination؛ وهذا الأخير هو مصطلح للشاعر "صموئيل كوليردج" Samuel Coleridge. كما استخدمت أرمسترونج مصطلح "السلبية الحكيمة" وهو مصطلح للشاعر وردز-ورث Wordsworth؛ وكلاهما من "شعراء"

---

(1) *A History of God:* p. 140.

وجّه لأرمسترونج نقد، من أحد النقاد الغربيين، بسبب وصفها للقرآن بأنه "أحد الأعمال الأدبية الكلاســيكية". انظر: المبحث التمهيدي: "نقد منهجها الأكاديمي".

(٢) جورج سيل هو مستشرق إنجليزي (١٦٩٧ – ١٧٣٦)، اشتهر بترجمته القرآن إلى الإنجليزية التي نشرت عام ١٧٣٤. كان شديد التعصب للمسيحية، ومما قاله إن الإسلام لا يرق إلى مستوى اليهودية والمسيحية الـتي جـاء تشريعها من السماء مباشرة، إلا أن د. عبد الرحمن بدوي يرى أنه كان منصفًا للإسلام: انظـر: د. عبـدالرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين: ط ٣، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٣، ص ٣٥٨.

(3) Watt, M., *Islamic Revelation in the Modern World*: Edinburgh: University Press, 1969, p. 109.

(4) Watt, M., *Muhammad Prophet and Statesman*, p. 238.

المدرسة الرومانسية. ومصطلح الخيال Imagination بوجه خاص يستوجب التوضيح، لأن المقصود هنا ليس الخيال[1] المعروف بمعناه اللغوي، بل المقصود هو مصطلح 'الخيال' الذي ينتمي أساسا للمدرسة الرومانسية[2].

كان بعض شعراء هذه المدرسة يتحدثون عن الشاعر، على أنه "الشاعر- النبي- الملهَم" poet-prophet[3]؛ ليس بمعنى "النبي[4]" كما جاء في الكتب المقدسة، ولكن بمعنى **الشاعر** الذي يمكنه أن يخلق المعاني، وأن يتوحد مع "الوجود"، أو "**المقدس**"، أو

---

(١) جاء في اللسان: تخيَّل الشيء له: تشبَّه، ويقال: تخيلته فتخيل لي، كما تقول تصورته فتصور. والخيال والخيالة: ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة. انظر: لسان العرب: مادة: "خيل". والخيال هو "إحدى الحواس الباطنة، وهي قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك، وتبقيها بعد غيبة المحسوسات. والخيال عند فلاسفة الصوفية هو **الطَّيف**، فهذا العالم عالَم أطياف أو خيالات، كارتسام خيالات الأشياء في المرايا، وعالم الأصل هو الله، كعالم المُثل عند أفلاطون.."، انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٣٣٧.

(٢) الحركة الرومانسية (حوالي ١٧٨٠ -١٨٣٠) هي حركة أدبية وفنية ترجع جذورها إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر في ألمانيا وبريطانيا. جاءت الرومانسية كرد فعل للعقلانية والمادية، وكانت تركز على العاطفة والإلهام كمصدر للتجربة الجمالية، كما كانت تؤمن بقدرة الخيال البشري على الإبداع. من روادها: وردز-ورث Wordsworth، وكوليردج Coleridge، والشاعر الألماني جوته Goethe انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Romanticism#Related_terms

(٣) من أشهر من قال بهذا الرأي: ويليام بليك Blake، وكوليردج، و"وردز-ورث"، وشيلي Shelly. انظر:

The Norton Anthology of English Literature: The Romantic Period, Greenblatt, S. (General ed.) & Abrams, M.H. (Founding ed.): W.W. Norton, New York, 2006, p. 10.

http://www.wwnorton.com/college/english/nael/romantic/review/summary.htm

http://www.pbs.org/wnet/americannovel/timeline/romanticism.html

(٤) مصطلح "**النبي**" لا يقتصر إطلاقه في الفكر الغربي الحديث، على أنبياء "الأديان" السماوية، كما كان معروفا من قبل. فمنذ عصر التنوير، بدأت تتضاءل أهمية "النبي" كوسيط لبيان "الحقيقة" الموحى بها؛ بل و بدأت الثقة تتضاءل في "الحقائق" التي تأتي عن طريق "الوحي"، في مقابل الحقائق المستندة إلى المنطق العلمي والملاحظة. كان الفلاسفة هم أول من تأثر بهذا المنطق الجديد، وكان منهم "هيوم"، على سبيل المثال، الذي أنكر أهمية الوحي كلية، ورفض أن يكون الأنبياء هم مصدر المعرفة. وحاول غيرهم، مثل ديكارت، أن يتوسط في هذه النظرة، وحاول أن يضع حقائق الوحي في إطار فلسفي. وقد تطرف غيرهم في هذه النظرة، مثيل ويليام بليك (رائد الرومانسية)، والفيلسوف الألماني فريدريك نيتشة، حيث اعتبروا أنفسهم من الأنبياء، بهذا المفهوم الجديد؛ وأعادوا تعريف مفاهيم مثل "الوحي"، و"الإلهام"، والحقيقة"، لمقابلة احتياجات الناس واهتماماتهم في هذا العصر الحديث، أي حضارة ما بعد التنوير. ومفهوم "النبي" لم يستقر في الغرب حتى الآن؛ فهو يتغير ليحتوي الظواهر الاجتماعية المختلفة، وكل من يمكن أن يكون باحثا عن "الحقيقة"، مثل حكماء الفلسفات البشرية، والكهنة، أو الشامان، في بعض الديانات البدائية.

Encyclopedia of Religion: 2nd ed., **"Prophecy"**, 11/ 7428.

أما عند المدرسة الرومانسية؛ فيطلق فلفظ "النبي"، على من مرَّ بتجربة روحية أو صوفية، ثم ينقل هذه التجربة من خلال صور الفنون المختلفة. فالشاعر، يُبدع عن طريق الوحي الذي يتلقاه، خلال لحظات "**اتحاده**" مع "**المقدس**"، حسب مفهوم رواد هذه المدرسة: انظر: http://www.josephvogel.net/id80.html

لذا فإن أرمسترونج حين تتحدث عن "**النبي**"، **فهي** تقصده بمفهوم "**الحكيم**" الذي يبحث عن الحقيقة، أو يرشد الناس لها، مثل بوذا، وليس بالمفهوم المعروف في الأديان السماوية، لذا وجب التنويه.

"**الواحد الأزلي**". والمقصود **بالواحد** هنا، هو "**الوجود**" أو الكون، الذي يتوحد معه الشاعر، فيوحي إليه بهذه المعاني التي يأتي بها من خلال كلماته. فأغلب شعراء المدرسة الرومانسية كانوا يؤمنون بوحدة الوجود Pantheism، وأن كل ما في الكون هو تجليات ومظاهر للمقدس[١].

- **الخيال الخلاق Creative Imagination**:

قال مونتجمري وات واصفا طبيعة "الوحي" الذي جاء للنبي ﷺ: "يمكنني أن أؤكد أنه يوجد، على الأقل عند بعض الرجال، ما يمكن أن يُطلق عليه "الخيال الخلاّق" Creative Imagination ... كما نرى عند بعض الشعراء والكتاب"[٢]. "فالخيال"، من مصطلحات المدرسة الرومانسية التي كانت تؤمن بالخيال كمصدر للإبداع والابتكار؛ وتحدث عدد من شعرائها عن "الخيال الخلاق" عند الشاعر؛ ومنهم ويليام وردزورث، وصموئيل كوليردج[٣] Coleridge[٤]. وقد فصَّل كوليردج الحديث عن مفهوم "الخيال" *Imagination* وقسّمه إلى خيال أولي *primary imagination* وخيال ثانوي *secondary imagination*. والمقصود بالخيال الأوَّلي هو "الإدراك"، أو مقدرة كل إنسان على الفهم والمعرفة، التي يتلقاها كل يوم هذا الإنسان الفاني من "المقدس" الباقي، الأزلي. أما الخيال الثانوي فيختص به الشاعر المبدع، فالمقصود به مقدرة الشاعر على الخلق والإبداع من خلال إعادة تركيب المعاني التي اكتسبها الخيال

---

(١) منهم: وردز-ورث، وكوليردج، ويليام بليك، والشاعر الألماني الشهير جوته Goethe. انظر:
http://www.pantheism.net/paul/poets.htm

(2) Watt, Montgomery, *Muhammad Prophet and Statesman*, p. 238.

(٣) صموئيل كوليردج Samuel Coleridge (١٧٧١-١٨٣٤) شاعر وفيلسوف إنجليزي، ومن رواد المدرسة الرومانسية. تحدث عن أقسام "**الخيال**" في كتابه *Biographia Literaria* الذي عرض فيه فكره في النقد الأدبي. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Taylor_Coleridge

(٤) يرى بعض النقاد أن نظرية "**الخيال الخلاق**" عند الشاعر وقدرته على الإبداع وخلق حالة من التوحد مع الطبيعة، يظهر فيها نظرة المدرسة الرومانسية للشاعر على أنه شخصية استثنائية تكاد تصل إلى تأليه الشاعر، لأن القدرة على الخلق والإبداع كان يُنظر لها على أنها من صفات الإله وحسب. ولكن يرى الرومانسيون أن الشاعر بصفة خاصة، قادر على أن يخلق حالة من التوحد مع الطبيعة من خلال كلماته: انظر:

Stephen Bygrave: *Romantic Writings*: 1st ed.: Routledge, 1996, p. 78.

الأولي، ليخلق مفاهيم جديدة، ولا يعد شاعرا إلا إذا امتلك هذا الخيال الثانوي[1].

ويبدو أنه حين يتحدث المستشرق عن "الخيال" فيما يتعلق بالوحي القرآني، فهو يقصد الخيال بمفهومه الاصطلاحي عند المدرسة الرومانسية، أو "الخيال الثانوي" عند كوليردج، ولا يقصد الخيال بمعناه اللغوي، أو الخيال عند فلاسفة الصوفية[2].

- **السلبية الحكيمة wise passiveness:**

يبدو جليا عند أرمسترونج تأثرها هي أيضا بالمدرسة الرومانسية، حيث جاءت بأفكار ومصطلحات جديدة في مؤلفاتها عن مصدر الوحي، ربما تجنبا لتكرار ما قاله سابقوها. فهي تقول عن تَنَزُّل الوحي: "يطلب الله من محمد في القرآن أن ينصت إلى

---

(1) Adams, Hazard: *Critical Theory Since Plato: (Biographia Literaria)*, Harcourt Brace Jovanovic, Inc., 1971, p. 470-471.

مثال لهذه الصورة الجديدة التي يخلقها الشاعر؛ هذه الصورة التي رسمها كوليردج في قصيدته المشهورة *The Rime of the Ancient Mariner* أو "قصيدة الملاح القديم" (كما ترجمها الدكتور عبدالوهاب المسيري رحمه الله عام ٢٠٠٧، دار الشروق). فقد اختار كوليردج طائر القطرس الأبيض Albatross ليكون رمزا **للمقدس** ولكل شيء نقي وجوهري. إلا أن البحارة قتلوه دونما ذنب اقترفه، فظل الملاح يحمل هذا الطائر حول عنقه طوال الرحلة، في صورة تشبه صورة المسيح عليه السلام على الصليب. ولكنها في مضمونها صورة بشرية **للخلاص** يقدمها كوليردج "للبشر" من خلال إبداعه، بعيدا عن الصورة المألوفة في الدين المسيحي. يقدم كوليردج بذلك مفهومه **الجديد** عن الخلاص، من خلال **المقدس** الذي يؤمن به، ويكون قد خلق صورة جديدة من خلال خياله الثانوي. يقول الدكتور المسيري في مقدمته للترجمة: "إن عبقرية كوليردج تتسم بأنها استيعابية بمعنى أن خياله كان قادرا على استيعاب عناصر كثيرة متنوعة، بل وأحيانا متنافرة، وكان خياله يمزجها ثم يعيد تشكيلها".

(٢) استخدم مونتجمري وات، في حديثه عن مصدر الوحي القرآني، مصطلحا آخر، وهو "اللاوعي الجمعي" ويستند فيه على نظرية للعالم النفس السويسري كارل يونج Jung (١٨٧٥- ١٩٦١). انظر:

Watt, M., *Islamic Revelation in the Modern World*: p. 109.

ترجم الدكتور محمد عثمان نجاتي مصطلح Collective Unconsciousness إلى "اللاشعور الجمعي". ولكن د. جعفر إدريس استعمل مصطلح "اللاوعي" في تفنيده لنظرية يونج. افترض يونج أن الأنماط السائدة dominant archetypes في حياة الناس، والتي يعبرون عنها في الأساطير والطقوس الدينية، كالبطل **والطفل الإله**؛ تنبع من **اللاوعي الجماعي** للجماعات البشرية، أي **محصلة** ما في اللاوعي عندهم **مجتمعين**، وهذا يعطيهم **الإيحاء النفسي** للاعتقاد في **وجود الإله**. لتفاصيل هذه النظرية وتفنيد ما جاء فيها، راجع: د. جعفر إدريس، مجموعة أبحاث عن مناهج المستشرقين:١/ ٢٣٤- ٢٣٥؛ سيجموند فرويد: معالم التحليل النفسي: مسرد المصطلحات: إشراف وترجمة د/ محمد عثمان نجاتي، سلسلة: مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي، ط ٧: دار الشروق،١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ص ٣٧؛ وانظر:

Britannica: ***Philosophy of Religion***: 25: 684; *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*: **Archetype**: p. 19; **Collective unconsciousness**, p. 44.

المعنى "غير المترابط" (في تصورها) بعناية، وهو ما يطلق عليه وردز-وُرث "السلبية الحكيمة" *wise passiveness*". وهي لم توضح مقصودها من الإشارة لهذا المصطلح؛ إلا أن النقاد يقولون إن الذي يقصده وردزورث بهذه السلبية الحكيمة، هو الحدس أو البديهة التي أوضعها "الخالق" أو "المقدس"، في الإنسان. فهو الصوت الداخلي الذي يتحدث إليه، فيمكن للإنسان أن يتعلم منه بصورة سلبية، أي دون أن يبذل أي جهد، بل يتعلم من خلال "قوة" الطبيعة السامية (التي كان وردزورث يؤمن بتوحدها مع الإنسان والمقدس في آن واحد)[١]. فيتعلم الإنسان الحكمة؛ ليس من خلال بذله لأي مجهود ذهني، بل من خلال اكتساب هذه المعرفة من الطبيعة، بأي وسيلة تفيض بها عليه[٢].

ويوضح "مفهوم" الشعر عند وردز-ورث، هذا الارتباط الذي "افترضته" أرمسترونج بين "الوحي" السماوي، وماقاله وردزورث عن "السلبية الحكيمة"؛ حيث يرى الأخير أن الشعر هو فيض تلقائي لمشاعر قوية، مصدرها المشاعر التي يستجمعها الشاعر في حالة السكون. وبعد أن يمر بحالة من التأمل، تختفي حالة السكون تدريجيا، وتنبثق من الشاعر عاطفة ترتبط بالحالة التي كان عليها قبل التأمل؛ حيث تفيض منه بتلقائية، كأنها تحدث الآن[٣].

* لذا يجب الحرص في التعامل مع مصطلحات مثل "المقدس" و"الخيال"، و"السلبية الحكيمة"، وعدم استبعاد فرضية استخدامها من قبل المستشرِق، حسب مفهوم "المدرسة الرومانسية" التي تؤمن بوحدة الوجود؛ بمعنى التوحد بين الشاعر والطبيعة، والمقدس. وقد تبين من هذه المقارنة الموجزة، تأثر كل من "وات" و"أرمسترونج"

---

(١) كان وردزورث يعتقد هو وعدد من شعراء الرومانسية في القرن التاسع عشر، أن **الطبيعة والإله** شيء واحد، ولم يعتقدوا كما كانت المسيحية تقول إن الله منفصل عن العالم وأنه خلقه من عدم. فالإله هو "مبدأ مقدس" كامن في كل شيء في العالم، ومنه الإنسان، وليس إلها شخصيا مثل إله اليهودية والمسيحية. انظر:

Beach, J.W.: *The Concept of Nature in Nineteenth-century English Poetry*: N.Y.: The Macmillan Company, 1936, p.4.

(2)http://www.eliteskills.com/analysis_poetry/Expostulation_and_Reply_by_William_Wordsworth_analysis.php

(3) Adams, *Critical Theory Since Plato; Preface to Lyrical Ballads*, p. 432-435.

بمصطلحات مدارس التحليل النفسي الحديثة، ومصطلحات المدرسة النقدية الرومانسية.
والمقصد من هذا التوضيح، ليس فقط تفنيد ما قاله المستشرق، بل هي محاولة لفهم مصدر فكره، والذي ينبع غالبا من تكوينه الثقافي. فهذا من شأنه أن يرفع اللبس والغموض عن ما يطرحه المستشرقون؛ ويجعل الحوار مع "الآخر" ممكنا، إذا أخذنا في الاعتبار تباين الأصول التي ينطلق منها كل طرف.

ويكفي لتفنيد كل هذا، أن المولى سبحانه وتعالى قال لنبيه ﷺ: **﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾**[1]، أي يتلوه جبريل عليه السلام عليك، فيعيه قلبك، وقيل ليثبت قلبك[2]. فبنص الآية الكريمة، لم يكن الوحي نزولا غامضا ينتقل من اللاوعي إلى الوعي، كما قال يونج؛ ولم يكن فيضا تلقائيا من "الشاعر" بعد حالة من التأمل، أو بأثر من "السلبية الحكيمة" التي توحي بها الطبيعة، حسب رأي وردزورث. ولم يُعرف عن النبي ﷺ بين قومه، بقرضه للشعر؛ قال تعالى: **﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلا مَا تُؤْمِنُونَ﴾**[3].

* * *

---

(١) الشعراء: ١٩٢- ١٩٤.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: سورة الشعراء: المجلد السابع: الجزء ١٣: ٩٣.

(٣) الحاقة: ٤٠ -٤١. وهل تصل دقة "الوحي" الذي يأتي من داخل النفس البشرية، إلى درجة تلاوة القرآن بقراءات مختلفة، تواترت إلى الآن دون تبديل أو تغيير، بما فيها من اختلافات شديدة الدقة بين القراءات، كأحكام الإمالة والسَّكْت والفتح والتقليل، واختلاف اللهجات. ولكن الواقع يقول إن المسلمون قرءوها كما قرأها النبي ﷺ وحافظوا عليها، بل وعلى الرسم العثماني الذي دونت به، حتى تواترت القراءات العشر إلى يومنا هذا، وسجلها في متون، هي في ذاتها إعجاز مثل "الشاطبية" للإمام الشاطبي، و"طيبة النشر" للإمام الجزري.

المبحث الثالث

منهج أرمسترونج في التعامل مع آيات القرآن الكريم

بعد أن افترضت أرمسترونج أن مصدر الوحي القرآني؛ يمكن أن يكون ما أطلق عليه وردز- ورث "السلبية الحكيمة"؛ اتبعت منهجا غريبا في بيان معاني بعض آيات القرآن الكريم، من وجهة نظرها. ويبدو أنها سلمت بصحة "الفرض الأول"؛ أي أن مصدر الوحي القرآني، هو نفسه النبي الكريم ﷺ، وأن القرآن الكريم هو "إحدى الروائع الأدبية"، فتعاملت مع آياته بالمنهج الحداثي الذي يفترض "موت المؤلف"؛ ويبيح للناقد أن يطرح "قراءته" الخاصة، دون النظر لأي اعتبارات أخرى؛ كالسياق، والمعاني اللغوية المتواضع عليها بين أهل اللغة[1]. وقد ظهرت غرابة هذا المنهج في "تأويلها" لبعض الآيات حيث جاءت بمعانٍ غير مسبوقة؛ لم تعهدها اللغة العربية من قبل، كما فعلت مع آيات سورة القدر. القراءة الأخرى الغريبة؛ كانت لآية "النور"، والتي أوّلتها تأويلا رمزيا باطنيا؛ لم تذكر مصدره.

المطلب الأول: التفسير الحداثي لسورة القدر:

ما هو المقصود بليلة القدر؟

في محاولة واهية، وغريبة، للربط بين الإسلام، وما سبقه من الأديان السماوية؛ تقول أرمسترونج إن طريقة نزول الوحي في غار حراء تشبه الطريقة التي حملت بها مريم في المسيح عليهما السلام، حسبما جاء في القرآن الكريم. وهذه القضية التي تطرحها، قد يبدو للوهلة الأولى أنها لا تستحق التوقف عندها، من ناحية "المنهجية العلمية"، إلا أنه يوجد في طرحها بعض المغالطات "الجسيمة" التي لا يقبلها منطق عقلي أو لغوي. كما أن ما طرحته يوضح أبعاد هذا المنهج "الحداثي" في قراءة "غربية"، حديثة للقرآن الكريم. تقارن أرمسترونج بين قوله تعالى: **﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾**[2]، وقوله تعالى: **﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا**

---

(١) انظر مدخل هذا الفصل حول رؤية المناهج الحداثية في قراءة "النص".

(٢) مريم: ١٧.

﴿مِن رُّوحِنَا﴾ [1]؛ وبين قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾ [2].

قامت أرمسترونج بمحاولة للبحث عن صلة ما، بين هذه الآيات، وعقّبت على الضمير في سورة القدر: "والروح فيها"، بقولها إن سورة "القدر" توحي بالتعتيم على (ضمائر) الذكورة والأنوثة؛ ويتضح هذا بصفة خاصة فيما يتعلق بالضمائر، لأنها غالبًا ما تُفقد في الترجمة. وهي ترى أن السؤال الذي يطرحه القرآن في قوله: 'ما أدراك'، يقدم دائمًا لفكرة ستبدو غريبة على من يستمع للقرآن من محمد لأول مرة. فهي تشير إلى أنهم كانوا على وشك الدخول إلى عالم يصعب وصفه أو التعبير عنه[3].

وعلى الرغم من أن المعنى المقصود من "ليلة القدر"، يبدو جليا من خلال السياق؛ إلا أن أرمسترونج تقول عنها: "إن محمدًا قد طمس من ذاكرته، هذه الدراما المخيفة التي مر بها في غار حراء، دون أن يلفت إليه الأنظار، ففضل أن يبقى في خلفية الصورة، وأن يبرز هذه 'الليلة' كمرحلة مركزية في 'الدعوة' مثلها مثل امرأة تنتظر حبيبها. لقد أعلنت ليلة القدر بداية عهد جديد من التواصل بين السماء والأرض. تحولت الرهبة من الالتقاء بالمقدس، إلى الشعور بالسكينة الذي غَلّف ظلام آخر الليل، والعالم ينتظر بزوغ النهار"[4].

فأرمسترونج تريد أن تقول، حسب قراءتها "الخاصة" للآيات، إن القرآن الكريم يحكي التجربة التي مر بها النبي ﷺ في الغار، والتي يصف فيها نزول الروح القدس عليه السلام، بأنها تجربة رقيقة تغلفها السكينة، في صورة تشبه حمل مريم العذراء بعيسى عليهما السلام[5]. والترجمة التي أوردتها أرمسترونج لسورة القدر تقول:

The angels come down- the spirit ***upon her***

Peace ***She*** is until the rise of dawn.

---

(١) الأنبياء: ٩١.

(٢) القدر: ٤.

(3) *Muhammad: A Prophet For Our Time*: p. 48.

(4) Ibid., pp. 48-49.

(5) Ibid., p. 48.

* ولكن الترجمة، بدايةً، ترجمة غير صحيحة، ولا تَمُتُّ للمعنى المقصود بصلة. لأن الترجمة التي جاءت بها الكاتبة تقول: "تنــزل الملائكة والــروح 'عليهــا' *upon her*"، ولكن الآية في القرآن الكريم تقول 'والروح فيها' [1]*therein*. كما أن الضمائر المؤنثــة التي وردت في الترجمة التي أخذت عنها أرمسترونج[2]؛ هي من تأويــل المتــرجم ولا تحتملها الآيات. فالأصل هو استعمال ضمير غير العاقل 'لليلة القدر' ولــيس ضــمير "المؤنث العاقل'. ومن الترجمات الصحيحة في هذا المقام، ترجمــة *The Noble Qur'an* على سبيل المثال، والتي تقول في ترجمة "تنــزل الملائكة والروح فيها":

'Therein descend the angles......'

فلا يوجد أي رابط بين هذه الآيات، وبين تنــزل الروح القدس على مريم عليهــا السلام. ولكنها تتعامل مع الآيات على أنها "نص"، دون الرجوع لأصــول وقواعــد اللغة، أو مراعاة السياق.

* والمعنى المقصود من "ليلة القدر"، يبدو جليا من خلال سياق الآيــات. فالليلــة المشار إليها في سورة القدر بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[3]، هي ذاتها الليلة المباركة التي أنزل فيها القرآن الكريم، وقال فيها المولى عز وجل: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَــةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾[4]، لأن الضمير في أنزلناه يعود إلى "القرآن الكريم"[5].

---

(١) وهي الترجمة "الصحيحة"، والتي يأخذ بها أغلب من قدموا ترجمات معتمدة لمعاني القــرآن الكــريم باللغــة الإنجليزية، ومنها على سبيل المثال ترجمة *The Noble Qur'an* والتي صدرت في السعودية، وقام بترجمتها أستاذ في الدراسات الإسلامية، بالتعاون مع أستاذ متخصص في اللغويات (وكلاهما مسلم)، وترجمــة "بكتــال" Pickthal (الشهيرة)، وهو بريطاني تحول من المسيحية للإسلام. صدرت ترجمة بكتال عام ١٩٣٠، وكانت هي أول ترجمــة تصدر عن عالم مسلم لمعاني القرآن الكريم. وهذا يبين كيف يمكن للترجمة أن تغير من معاني القرآن تماما، ويتلقفها أي صاحب هوى ليفرض عليها فهمه الملتوي، ويقدمه للمسلمين ممن لا يجيدون العربية.

(٢) تستعمل أرمسترونج ترجمة سيلز Sells M.، وهو عالم أمريكي متخصص في الدراسات الإسلامية والقرآنية.

Sells, Michael: *Approaching the Qurán: The Early Revelation*: 2nd ed., Oregon: White Cloud Press, 2007, pp. 100 – 101.

(٣) القدر: ١.

(٤) الدخان: ٣.

(٥) مختصر تفسير ابن كثير: ٣/ ٦٥٨– ٦٥٩.

تعقيـــب:

ترجمة أرمسترونج لآيات سورة القدر:

جاءت أرمسترونج بترجمة غريبة وغير مألوفة لقوله تعالى ﴿**تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا**﴾[١]. فقد استندت إلى ترجمة حديثة للعالم الأمريكي سيلز؛ المتخصص في الدراسات الإسلامية والقرآنية، واقتبست عنه ترجمة الآية إلى :"والروح **عليها**" *upon her*، ولكن الآية في القرآن الكريم تقول '**والروح فيها**' *therein*. كما أنها جاءت بترجمة للضمير "**هي**" في قوله تعالى: ﴿**سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ**﴾[2]، على أنه "**مؤنث عاقل**" لتثبت أن هناك صلة بين هذه السورة وسورة مريم، وأن الحديث هنا عن "امرأة". والمعروف أن الضمائر العربية تُستعمل للعاقل ولغير العاقل. واللافت للنظر في هذه القضية، أن المترجم نفسه **لم يرجّح** هذه الترجمة التي اختارتها أرمسترونج، بل جاء بثلاثة احتمالات من وجهة نظره وهي:

١. تَنَزل الملائكة والروح بينهم

The angels come down, the spirit among them

٢. تَنَزل الملائكة والروح عليها (بضمير غير العاقل)

The angels come down, with the spirit upon it

٣. تَنَزل الملائكة والروح عليها (بضمير العاقل المؤنث)

The angels come down, with the spirit **upon her**[3]

---

(١) القدر: ٤.

(٢) القدر: ٥.

(3) Sells, Michael: *Approaching the Qurán:* pp. 100 – 101.

يقدم سيلز في كتابه هذا، إلى جانب ترجمة السور الأولى للوحي، تحليلا صوتيا لهذه السور، مستندا إلى علم الأصوات الحديث. وقد تعامل سيلز مع القرآن الكريم على أنه **نص**، يمكنه تحليله تبعا لأي منهج لغوي جديد. ومن الأشياء الغريبة التي فعلها سيلز، والمثيرة للاهتمام والتي تدق ناقوس الخطر في آن واحد، هو أنه أرفق مع كتابه اسطوانة مدمجة CD، عليها أذان الصلاة (سني وشيعي) وقراءات لبعض السور التي قام بترجمتها، وحرص على أن يأتي بقرّاء من بلاد مختلفة، يتميزون بجمال الصوت، من مصر وتركيا والبوسنة وإيران وأمريكا. وقد اشتمل القرص المدمج إلى جانب ذلك على قراءتين؛ إحداهما لفتاة أندونيسية، "الحاجة ماريا أولفا"؛ فازت مرتين بمسابقة عالمية للقرآن الكريم في إندونيسيا. وإلى هنا والأمر عادي؛ فالفتاة قراءتها صحيحة وترتيلها قوي. ولكن من أخطر ما جاء على هذه الاسطوانة، قراءة لسيدة مسلمة بريطانية المولد، أسيوية الأصل، متخصصة في اللغة العربية وهي "سيمي بشرى غازي" **Seemi Bushra Ghazi**، يصفها بأنها موهوبة دون أن تكون محترفة، ولها شهرتها في الإنشاد الصوفي، وتقيم حلقات ذكر جماعية شهرية في محل إقامتها في كولومبيا. وهي تقرأ سورة القدر قراءتين مختلفتين، ولكنها في الواقع "**تغني**" ولا ترتل القرآن، ولا ينقص قراءتها سوى مصاحبتها للموسيقي لتكون خلفية لقراءتها. وتقر "سيمي" رأي سيلز في أن ترجمات القرآن الكريم لا تنصف "المرأة"، لأنها تسببت في التعتيم على ضمائر الذكورة والأنوثة، بل وتتحدث عن ضرورة تقديم قراءة جديدة (**أي تفسيرية**) للقرآن "منصفة للمرأة"، مثل العديد من القراءات النسوية للقرآن في الغرب. انظر: http://www.freeonlineresearchpapers.com/spirit-islam

ويعقب المترجم على ترجماته المقترحة قائلا إن عبارة "والروح فيها" تحتمل أن تكون: "والروح عليها/عليهم"/ "والروح فيها"/ "والروح خلالها". وقد جاء سيلز بمعان غير مقبولة عند أصحاب اللسان العربي، ولا يحتملها السياق، فلا يمكن أن نصرف معنى "فيها"، وهو معنى مباشر، إلى "عليها"/ "خلالها" دون قرينة. وبالمثل، لا يمكنني أن آتي بعبارة في اللغة الإنجليزية واقترح لها معان لم يتواضع عليها أهل اللغة. ولكنه يوضح السبب في غموض المعنى عنده، بقوله إن هذه العبارة "فيها" جاءت في منتصف السورة، وذلك فيما يتعلق بالصوت والإيقاع، وليس الموضع، ويضيف أن الضمير "ها" غامض (كما يتصور)[١].

يقول سيلز: إن "بعضهم" (أي بعض الناس، ولا يقول من هم؟) قال إن الضمير "ها" يشير إلى الملائكة (أي أن الروح كانت بين الملائكة). ويقول"آخرون"[٢] إن الضمير "ها" يشير إلى "الليلة" (الملائكة تنـــزلت مع الروح عليها؛ أي على الليلة). ولكنه يضع من عنده احتمالا ثالثا، وهو أن الملائكة تنـــزلت، وأن الروح كانت "على" أو "في" الليلة، وهو تفسير فيه تشخيص لليلة على أنها مؤنثة (بمعنى امرأة!)، فتكون الصورة مماثلة لتنـــزل الروح على مريم عليها السلام، كما قالت أرمسترونج، وهي أيضا مقارنة غير صحيحة[٣].

وهو تفسير فيه من الغرابة ما فيه، لا يتفق مع قواعد اللغة العربية التي تواضع عليها أهلها، فكلمة "فيها" في الآية لا تعني "عليها" ولا "بينها" بأي حال، ولم يقل أحد من المفسرين إن الحرف "في" في هذه الآية، ينيب عن "على" أو "بين"، كما هو الحال في بعض آيات القرآن الكريم[٤]. فهذا التوجه من المؤلف لا دليل عليه من تفاسير القرآن الكريم أو من أقوال علماء اللغة العربية. ويبدو أن أرمسترونج احتزأت من أقوال

---

(1) Sells, *Approaching the Qurán: The Early Revelation*: p. 101-103.

(٢) الغريب أن سيلز يتبع نفس منهج أرمسترونج في قوله "قال بعضهم"/"قال آخرون"، ولا يحدد من هم، وهـــذا ليس منهج كل المستشرقين رغم مغالطاتهم، ولكن الغريب أن يُتهم المسلمون بعدم المنهجية.

(3) Ibid.

(٤) على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿قَالَ ادْخُلُواْ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم﴾ [الأعـــراف: ٣٨]، قـــال في "الإتقان" إن "في" بمعنى "مع"، وتعني المصاحبة، "في أمم" أي 'معهم'. وقد تأتي بمعنى الاستعلاء كما في قوله تعالى: ﴿وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، أي عليها، انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ٢١١.

المؤلف ما يوافق رأيها المسبق؛ عن التشابه بين آيات سورة القدر، وحال مريم العذراء عليها السلام. إلا أنها لم توضح وجهة نظر سيلز؛ فأتى كلامها كما لو كان مقحما، دون أن يستند إلى شيء.

يفترض سيلز اشتمال نفس الآية على المجاز، وهو غير صحيح. فيقول ربما أن الآية تشخص "جزئيا" هذه الليلة على أنها أنثى، مثل ما جاء بالنسبة لمريم، وتنزُّل الروح عليها وحملها في عيسى عليه السلام في سورة الأنبياء، ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[1]. ولكن التشخيص هنا ليس تامًا، كما يقول، لذا لا يرى المترجمون صحة استعمال الضمير المؤنث في الترجمة الإنجليزية[2]. ولكنه يفضل استعمال "الضمير المؤنث"، لأن استعمال الضمير المتعادل، أي ليس بمؤنث ولا مذكر، في ترجمة الكلمة، سيؤدي إلى ضياع التوازن النوعي[3]، وهو من أهم المظاهر الدقيقة للخطاب في النص القرآني والصوفي[4]، كما يقول!

فما قالته أرمسترونج إذن عن "التعتيم على ضمائر الذكورة والأنوثة" في سورة القدر، مُستوحى، مما قاله سيلز عن أن "تشخيص الليلة ليس تامًا". ولكن السورة في الواقع ليس بها تعتيم على الضمائر، ولا توحي بأن شيئا غامضا يقع وراء هذه الكلمات القليلة، كما تقول أرمسترونج، بل إن المعنى واضح كل الوضوح، دون الحاجة إلى تأويل. وقد اقتبست الكاتبة من آراء محمد أسد في ترجمته لمعاني القرآن في مواضع أخرى، إلا أنها أعرضت عنها في هذا المقام، لأن ترجمة سيلز أقرب للفكرة التي تتبناها. وهذه القراءات "النقدية" قد تكون مقبولة في حالة قراءة "النص" الأدبي؛ الذي يتيح للناقد حرية استخراج الصور والمعاني كما يرى الناقد (أو كما فعلت أرمسترونج). ولكن لا يمكن بأي حال، أن يتعامل "الناقد"، أو "الكاتب"، أو "عالم

---

(١) الأنبياء: ٩١.

(٢) ورأي المترجمين في الواقع هو الصواب، لأن القضية لا تحتاج لكل هذا التأويل الذي جاء به سيلز.

(٣) يذكّرنا خطاب سيلز هنا بخطاب الأمم المتحدة في مؤتمراتها السكانية عن "النوع" **Gender**، وليس عن الذكر والأنثى، لتحقيق المساواة كما يقولون. وما يقوله سيلز يعكس ثقافته المتأثرة بالفكر الغربي الحديث فيما يتعلق بخلق الإنسان، فهم الآن يتحدثون عن "النوع" وليس عن الجنس. ولكن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان من ذكر وأنثى؛ من جنسين مختلفين، وليس من نوع لا ينتمي لهذا ولا لذاك.

(4) *Approaching the Qurán: The Early Revelation*: p. 103.

اللغة"(١)، أو "الباحث في الأديان"، بهذه المنهجية مع نص له "قدسيته"، خاصةً، القرآن الكريم.

ولكن أرمسترونج، فيما يبدو، لا تقصد فقط مجرد التشبيه بين الواقعتين، فهي ترمي إلى أبعد من ذلك؛ بمعنى أنها ترمي إلى نفي قضية تنـــزل الوحي من أساسها في ليلة القدر.

خلاصة ما فعلته أرمسترونج مع آيات سورة القدر هو الآتي:

* أنها أرادت أن تؤكد أن النبي ﷺ هو الذي كتب القرآن الكريم، لقولها "إن محمدًا قد طمس من ذاكرته، الدراما المخيفة التي مر بها في غار حراء،.... وقد أعلنت ليلة القدر بداية عهد جديد من التواصل بين السماء والأرض. تحولت الرهبة من الالتقاء بالمقدس..."(٢).

* أنها أوردت تحليلا نفسيا للموقف، فقد افترضت أن النبي ﷺ قد عانى من موقف الغار، فأراد أن يبعد هذه التجربة الأولى عن ذاكرته، لذا جاء بهذه الصورة.

* قامت أرمسترونج بقراءة النص قراءة حداثية جديدة. وليس بمقدوري أن أجزم بالمنهج الذي اتَّبعَتْه، ولكن يمكن أن نجد في قراءتها روح عدد من المناهج النقدية؛ منها الحداثية، كالشكلية الروسية التي تقرأ النص بمعزل عن "الخلفية الدينية"، أي كنص فقط. ويوجد في قراءتها أيضا روح "ما بعد حداثية"؛ خاصة القراءة "ما بعد البنيوية"، التي تتبنى "تعددية المعنى"، وترفض "المعاني المحددة" أو العلاقة المطردة بين "الدال" و"المدلول"، كما وضحنا في مدخل الفصل. كما أن قراءتها تحمل روح "التفكيكية"، التي قال رائدها ديريدا "إنه من حق كل عصر أن يعيد قراءة الماضي وتفسيره"، ورفض فكرة "المعنى الواحد"، أو "القراءة الصحيحة"؛ فلا يوجد قراءة خطأ وأخرى صحيحة، بل يوجد "قراءة خلاقة" وحسب(٣).

* * *

---

(١) مثل قراءات د. نصر حامد أبو زيد. انظر على سبيل المثال: كتابه: "إشكاليات القراءة والتأويل".

(2) Armstrong Karen, *Muhammad: A Prophet For Our Time*: pp. 48-49.

(٣) انظر مدخل هذا الفصل.

المطلب الثاني: الربط بين "المعنى الباطني" للقرآن والرمز:

الرمز في القرآن وتعدد الحقيقة:

تقارن أرمسترونج بين البلاغة القرآنية والرمزية المسيحية، فتقول: "إن المسيحيين في العصور الوسطى، كانوا قد وضعوا منهجًا يتصف بالرمزية الخالصة لقراءة أسفارهم الدينية، وهو منهج لا يختلف كثيرًا عن منهج تناول المسلمين للقرآن"(1). ثم حاولت الكاتبة تطبيق هذا المنهج على القصص القرآني، وما جاء في القرآن عن يوم الحساب؛ فتقول: "بل إن بعض الحوادث التي يرويها (أي القرآن)، عن حياة الأنبياء مثلاً أو يوم الحساب الذي يراه قريبًا؛ تعتبر في جوهرها تمثيلاً رمزيًا لحقائق قدسية ويجب ألا نفهمها باعتبارها حقائق واقعية وحسب". بل وتذهب إلى أبعد من ذلك وتقارن بين ما جاء في القرآن بالرؤية البوذية، فتقول: "ومثلما كان البوذيون ينظرون إلى شتى الأرباب والربات باعتبارها جوانب أو نوازع في نفوسهم، كان المسلمون يتحدثون دائمًا عن 'موسى في نفس الإنسان' أو عن 'يوسف في قلب المرء'، أي أنهم كانوا وما يزالون ينظرون إلى الصراع بين الخير والشر الذي يكثر القرآن من وصفه، باعتباره دراما روحية تقع أحداثها دون توقف وبلا نهاية في داخل نفوسهم"(2).

تعطي أرمسترونج مثالاً للرمزية في القرآن بآية النور، في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ..**﴾(3). وهي تريد أن تصل من خلال هذه الآية، إلى تدعيم فكرتها عن "**تعدد الوحي الإلهي**"، على الرغم من وحدة "المنبع" الذي تتلقى منه البشرية. وهي "تخبرنا" بداية، أن المقصود

---

(١) محمد السيرة الذاتية: ١٥٢.

(٢) السابق. وهي تقصد أن البوذيين ينظرون إلى آلهتهم، ليس باعتبارها آلهة حقيقية، بل هي ترمز إلى جوانب نفسية عند كل واحد منهم. وتقيس على هذا ما جاء في القصة القرآنية و مغزاها، باعتبار أنها تمثل جانبا نفسيا من حياة البشر، وليس على أنها قصة واقعية حدثت للأنبياء، وإن لم توضح في الواقع ما الذي تقصده من "موسى في نفس الإنسان"، أو "يوسف في قلب المرء". ولكن ربما تريد أن تقول إن ما ورد في القرآن عن قصة يوسف عليه السلام وامراة العزيز، لا يعبر عن قصة حقيقية حدثت بالفعل، بل يرمز إلى نوازع بشرية في قلب الإنسان، أي نوع من الصراع بين الخير والشر. ولكن كل ما جاء من قصص في القرآن الكريم هو قصص حقيقي، لا رمزي، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ**﴾ [آل عمران: ٦٢]؛ وقوله تعالى: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ**﴾ [الكهف: ١٣]. والكاتبة -كعادتها- لا تذكر مصدرا لهذا الكلام.

(٣) النور: ٣٥.

بقولنا إن الله "واحد"، لا يعني "الوحدة العددية"؛ بل يعني تحقق هذه الوحدة في تكامل "الذات" الإنسانية[1]. وهذا، كما تقول، يتطلب من المسلمين أن يعترفوا "بالوحي الإلهي" عند الآخرين. فبما أنه لا يوجد إلا إلهٌ واحد؛ فكل الديانات تستمد الهداية الربانية، من الله وحده. الفارق الوحيد، أن الاعتقاد في هذه الحقيقة الأسمى، والوحيدة؛ سيتم "تكييفه حضاريا"، كما قالت من قبل، وسيتم التعبير عنه 'بطرق مختلفة' تختلف بتنوع الثقافات الإنسانية[2].

وأرمسترونج توظف آية "النور"، لتصل إلى هذه النتيجة، من القرآن نفسه؛ لتكون ملزمة للمسلمين، في رأيها. ولكن منهجها في التعامل مع تفسير الآية يشوبه بعض الالتواء. فهي تقول بداية إن الآية تخبرنا أن 'الله' هو: "مصدر كل معرفة، وهو في ذات الوقت الوسيلة التي يستطيع بها الإنسان، أن يمتلك لمحة من السمو أو التعالي (عن المادية)". ولكنها تريد أن تنفي صفة "النور" عن الله تعالى؛ لتأخذ من الآية دليلا على أنها تشير إلى تعدد الوحي الإلهي، رغم أن "مصدر المعرفة" واحد. وهي في ذلك تلجأ إلى "التأويل الرمزي"، وتقول إن أداة التشبيه، أو "الكاف" في قوله تعالى: (مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ)، تدل على الطبيعة الرمزية للنص القرآني في حديثه عن الله. فالنور ليس هو الله ذاته، بل يشير إلى الاستنارة التي يسبغها على وحي ما (وهو المصباح) الذي يشعُّ في قلب المؤمن (المشكاة). فالنور، كما تقول: "لا يرتبط كليةً

---

(١) يبدو أنها تشير هنا إلى وحدة الوجود، التي تخالف معتقدنا. ولا شك أن التوحيد عن المسلمين يعني "**الوحدة العددية**"؛ فنحن نعبد إلها واحدا، كما نؤمن "بوحدة الذات الإلهية"، وإن تعددت الأسماء والصفات. ولكن أرمسترونج تخبرنا في "**أسلوب الجزم**" أن توحيد الإله عند "المسلمين" لا يعني "الوحدة العددية"، وإن لم تخبرنا بمصدرها. وإذا كان لها الحق في أن تشرح لنا المقصود "بالثالوث" عند النصارى، فمن حقّنا أن نعبر عن معتقداتنا كما نراها نحن، لا كما يراها الآخرون. ولكن لها الحق عندئذ في أن تناقشنا فيما نعتقد، لا أن تُملي علينا ما تعتقده هي. ولكن هذا هو الأسلوب الغالب على طرحها؛ أن تخبرنا بأن "المقصود هو كذا"، دون أن توضح أن هذا هو "رأيها" الشخصي، والمخالف لرأي أصحاب الملة أنفسهم. وقد ذكرنا من قبل أن من النقد الذي وُجه لها؛ أنها تقدم "**رأيا أحاديا**" في كثير من الأحيان، ولا تعرض الرأي المخالف لها. انظر: المبحث التمهيدي.

(2) *A History of God:* p. 151.

لا شك أن المصدر الإلهي واحد؛ ولكن المشكلة تكمن دائما في "تحريف البشر"، الذي تطلق عليه أرمسترونج "**التكييف الحضاري**" للمعتقدات. وإذا سلمنا بوحدة المنبع، فكيف نفسر هذا التباين الجذري في المعتقدات البشرية؟ وكيف يمكن للمنبع الإلهي "الواحد" أن يبلغ البشر "رسائل مختلفة" حول نفس الاعتقاد؟ وما نؤمن به بالفعل هو "حق كل إنسان في اختيار العقيدة"؛ وليس أن نسلّم بصحة أي اعتقاد ولو كان في شجر أو حجر.

بواحد فقط ممن يحملونه، بل هو يشع فيما بينهم"[١].

وتقول الكاتبة إن هذا هو قول بعض المفسرين الأوائل[2]، حيث أشاروا إلى أن النور هو رمز جيد للتعبير عن الحقيقة المقدسة. ولكن التفسير الأغرب الذي جاءت به، هو أن المفسرين قالوا إن هذه الصورة المجازية لشجرة الزيتون، هي في الواقع "إشارة إلى استمرارية الوحي، الذي ينبع من "جذر" واحد وأغصان متفرقة، ليتفرع إلى تجارب دينية متعددة, والتي لا يمكن حصرها في أي تراث ديني محدد أو في أي مكان، فهي ليست شرقية ولا غربية"[٣].

تعقيـــب:

١. أهمية الرمز في تفسير الكتاب المقدس:

حاولت أرمسترونج أن تقدم تفسيرا رمزيا لآية "النور"، زاعمة أن منهج المسلمين في تفسير القرآن الكريم، لا يختلف عن المنهج الرمزي الذي وضعه المسيحيون في العصور الوسطى، لقراءة أسفارهم الدينية، والذي وصفته بأنه كان يتميز بالرمزية الخالصة[4]. ولكن هذا المنهج الرمزي، ليس من المناهج المقبولة لتفسير القرآن الكريم، كما هو الحال بالنسبة للكتاب المقدس. فلُغَة الكتاب المقدس تقوم أساسا على "الرمزية"، والتي لا يمكن فهمها بدون فك شفراتها؛ لذا يُعد الرمز أصلا من أصول

---

(1) Ibid.

(٢) لم تذكر المفسر الذي تقصده، و لم أقف على هذا التفسير.

(3) Ibid.

تحدث بعض المستشرقين عن سورة النور، ومنهم جولدتسيهر في كتابه "مذاهب التفسير الإسلامي"، وتحدث عـــن بعض التفسيرات الصوفية لهذه السورة، مثل ما جاء في تفسير التستري، كما أشار إلى رسالة الغـــزالي "مـــشكاة الأنوار". انظر: إجناس جولدتسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ترجمة د. عبدالحليم النجار: مكتبة الخانجي بمـــصر والمثنى ببغداد، ١٣٧٤ هـــ - ١٩٥٥م، ص ٢٠٥ – ٢٠٦. كما تعرض عدد آخر من المستشرقين لهـــذه الآيـــة، ولكن من وجهة نظر أخرى، ومنهم "ماكدونالد" في "موسوعة الإسلام"، و"بيل" في "جذور الإسلام"، و"سبير" في القصص الإنجيلية في القرآن، ويقول د.عبدالرحمن بدوي إن هذه المؤلفات توضح كيف أن بعض المستشرقين حاولوا أن يوجدوا علاقة بين النص القرآني والنصوص الإنجيلية. انظر: عبدالرحمن بدوي: الدفاع عن القرآن ضد منتقديه: القاهرة: مدبولي الصغير، دون ذكر السنة، ص ٣٧- ٤٠.

(٤) محمد السيرة الذاتية: ١٥٢.

تفسير الكتاب المقدس[1]. يقول البابا شنودة الثالث، بابا الإسكندرية، في محاضرة له عن الرموز في الكتاب المقدس، إنه لا يمكن فهم الكتاب المقدس دون فهم رموزه، مثل سفر الرؤيا وسفر الأناشيد وغيرها. ومن الأمثلة التي طرحها البابا، قول المسيح عليه السلام لليهود "انقضوا هذا الهيكل وسأبنيه في ثلاثة أيام"[2]؛ وقد فسره البابا بأن المسيح عليه السلام كان يقصد هيكل جسده[3].

كما أن البابا فسر قول المسيح عليه السلام "من له سيف فليأخذه، ومزودٌ كذلك ومن ليس له، فليبيع ثوبه وليشتري سيفا"[4]، بأن المقصود هو أنكم تحتاجون للجهاد. فرمز الجهاد هو السيف، وليس المقصود هنا السيف المادي. وأضاف البابا أن الدليل على هذا التفسير، هو أن بطرس الرسول حين قطع أذن العبد وبَّخَه المسيح عليه السلام وقال له: "رد سيفك إلى غمدك لأن من يأخذ بالسيف، بالسيف يؤخذ"[5]. فيجب التمييز بين ما يقوله الرب بالمعنى الحرفي وما يقوله بالمعنى الرمزي، كما يقول البابا، وإن كان سياق الحديث يبين ذلك، أحيانا[6].

---

(١) يُعرف الرمز أيضا بصورته المادية في عدد من الأديان والمعتقدات، ويقصد به الشيء الذي يرمز إلى غيره، لا إلى ذاته. مثال ذلك الشمعدان ذو الفروع السبعة (شمعدان المينوراه)، والذي يرمز في اليهودية إلى الشجرة المشتعلة التي رآها موسى عليه السلام؛ والصليب الذي يرمز إلى جسد المسيح عليه السلام -كما يزعمون- في المسيحية، وغيره من الأيقونات التاريخية؛ وترمز زهرة اللوتس في البوذية إلى نقاء الذهن. ومن الرموز التي تنسب خطأ للإسلام، الهلال والنجمة، والراية الخضراء التي تحمل الشهادتين. وقد نسبت للإسلام لأنه لا يوجد فيه رموز مادية فعلية. وقضية رمزية الحجاب التي أثيرت في فرنسا ترجع إلى هذه القضية؛ أي محاولة تعميم المفاهيم.

http://en.wikipedia.org/wiki/Religious_symbolism

(٢) النص المقصود هو: "أجاب يسوع وقال لهم انقضوا هذا الهيكل وفي ثلاثة أيام أقيمه" [يوحنا: ٢: ١٩].

(٣) انظر فيديو مصور لمحاضرة البابا على شبكة الانترنت:

http://video.yahoo.com/watch/6119893/15896718

(٤) لوقا: ٢٢/٣٦.

(٥) متى: ٢٦/ ٥١-٥٢. البابا شنوده الثالث بابا الإسكندرية: سنوات مع أسئلة الناس: أسئلة روحية عامة: جـ ٣، ط١: مطبعة الأنبا رويس الأوفست-القاهرة، الكاتدرائية العباسية، ١٩٩٠، ٣/ ٤٠-٤١. وقد وضح البابا أيضًا أنه من المستحيل أن تفسَّر الوصايا تفسيرا حرفيا، وإلا لأصبحت ملزمة. مثال لذلك، هل يجوز للإنسان أن يقلع عينه، أو يقطع يده إن أعثرته، كما جاء في متى: "لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك، ولا يلقى جسدك كله في جهنم" [متى: ٥/ ٢٩-٣٠]؟ فهذه الوصية، كما يقول البابا: "ينبغي أن تؤخذ بمعناها **الروحي** وليس بمعناها **الحرفي**. فمعناها **الروحي** يمكن أن يكون ملزمًا، أما المعنى الحرفي، فمن الصعب أن يكون ملزمًا. وقد نفذ بعض القديسين هذه الوصية حرفيًا، مثل سمعان الخراز، وكذلك بعض القديسات في بستان الرهبان". ويضيف البابا أنه من المستحيل أن تنفذ هذه الوصية حرفيًا بصفة عامة، وإلا لصار غالبية من في العالم بعين واحدة، كما يقول، لشدة انتشار العثرة بين الناس، وبخاصة في سن معينة، وفي ظروف وملابسات خاصة. السابق: ٣/ ٧٥.

(٦) البابا شنوده الثالث بابا الإسكندرية: سنوات مع أسئلة الناس: جـ ١، ط ٣: مطبعة الأنبا رويس الأوفست-القاهرة، الكاتدرائية العباسية، ٢٠٠٤، ١/ ٦٨ -٦٩.

٢. الخلط بين الرمز والتأويل:

فسرت أرمسترونج مصطلح "التأويل" على أنه يعني "التفسير الرمزي" الذي يبحث عن المعنى الباطني للقرآن، وذلك نقلا عن "سيد حسين نصر"، الذي قال إن انتقال المسلم من الظاهر إلى الباطن الخفي، هو محاولة لاكتشاف اصل أو أساس القرآن الكريم، بناء على أن معنى "التأويل" هو إرجاع الشيء إلى أصوله أو بداياته(١). ولا بد من إلقاء الضوء على "مفهوم التأويل" عند العلماء المسلمين، ليتبين خطأ أرمسترونج، وخطأ المصدر الذي اعتمدت عليه في فهم معنى التأويل. فالتأويل لغة هو: المرجع والمصير، وهو أيضا تفسير ما يؤول إليه الشيء(٢). وقد أطلق الطبري على "التفسير" لفظ "**التأويل**" في تفسيره "جامع البيان عن تأويل القرآن"(٣). وقال البغوي (ت ٥١٦ هـ): "إن التأويل هو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة، من طريق الاستنباط"(٤). وللعلماء أقوال كثيرة في المقصود بالتأويل(٥)،

---

(١) انظر: أرمسترونج: سيرة النبي محمد: ص ١٩٣. سيد حسين نصر Seyyed Hossein Nasr هو كاتب شيعي، إيراني الأصل، يدَرّس في الجامعات الأمريكية منذ ١٩٨٤. يقول سيد نصر إن المعنى الباطني للقرآن: "يتطلب من الفرد أن يخترق أعماق نفسه أو نفسها. كما أن لفظ تأويل، يعني حرفيًا إرجاع الشيء لأصوله أو بداياته". وبناء على هذا، يقول نصر إن القرآن يتطلب من المسلم حين يتلو آياته "أن ينتقل من المستوى الظاهر إلى '**المستوى الباطن الخفي**' في محاولة لاكتشاف الأساس أو الأصل (لهذا الكتاب أو القرآن)". انظر:

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam,* London: George Allen & Unwin ltd., 1966, pp. 47-48.

(٢) لسان العرب: مادة أول.

(٣) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن: ٤/ ١٦٧.

(٤) السابق: ١٦٩/٤. استعمل الإمام الآلوسي مصطلح "الرمز" في تفسير بعض ألفاظ القرآن الكريم؛ منها ماجاء في قوله تعالى: "الم" في أول سورة البقرة؛ حيث قال إنها ترمز إلى ثلاثة أشياء: الألف إلى الشريعة، واللام إلى الطريقة، والميم إلى الحقيقة. روح المعاني: المجلد الأول: ج ١/ ١٠٦. وفي قوله تعالى: **﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾** [آل عمران: ٣٦]، قال الآلوسي وفي التنصيص على إعاذتها وإعاذة ذريتها ومز إلى طلب بقائها حية تكبر وطلب للتناسل منها. هذا إذا أريد بالاعاذة من الشيطان الرجيم؛ أي المطرود. روح المعاني: المجلد الثاني: ج٣/ ١٣٠- ١٣٢. وفي قوله تعالى: **﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ .قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾** [الأعراف: ١٤٣]، قال الآلوسي عن "منع الرؤية" في هذه الآية: "..فإن الجبل مع عدم تعلقه لما لم يطق نظرة من نظرات التجلي، فموسى عليه السلام مع تعلقه كيف يطيق ذلك. فلما أدرك الرمز خر صعقا مغشيا عليه متجردا عن العلائق فانيا عن نفسه فحصل له المطلوب ...." راجع: روح المعاني: المجلد الخامس: ج ٩/ ٥٠-٥١.

(٥) انظر على سبيل المثال: الإتقان ١٦٧/٤-١٦٩؛ القاموس المحيط ولسان العرب: مادة أول.

ولكنها لا تشذ عن هذه القواعد الجوهرية، وهو عدم مخالفتها للسياق، أو ما جاء في الكتاب والسنة. فالخلاصة أن التأويل يعني: "ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتَوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من ذلك"[1]. فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن "التأويل" يعني "التفسيرالرمزي"؛ فاللغة العربية تحتمل "المجاز" وليس "الرمز".

٣. الرمز في آية "النور":

تعطي أرمسترونج مثالا للرمزية في القرآن الكريم، من وجهة نظرها، بآية "النور". وربما تكون قد رجعت لإحدى "المؤلفات"، التي تحتوي على بعض شطحات الباطنية؛ إلا أنها لم تذكر مصدر هذا "التفسير". وقد خرجت من هذا التفسير الغريب، باستنتاج لا أساس له، و لا علاقة له بمعنى الآية؛ وهو أن شجرة الزيتون ترمز إلى الوحي الإلهي المتجدد. وأنه ينبع من "جذر" واحد (أي المصدر الإلهي)، ثم يتفرع إلى أغصان متعددة، والتي ترمز، حسب قولها، إلى تجارب دينية متعددة، لا يمكن حصرها في أي تراث ديني محدد[2]. أي أن الحقيقة الأسمى "الوحيدة"، يعبر عنها البشر "بطرق مختلفة"؛ كلٌ حسب ثقافته واعتقاده.

الخلاصة أنها تريد أن تستشهد، في ظنها، بدليل من "القرآن الكريم"، على ضرورة تقبل معتقدات الآخرين؛ لأن القرآن ذاته يقول إن مصدر الحقيقة واحد. ونحن لا نختلف معها حول ذلك، في العموم. ولكن الخلاف هو حول قولها إن هذه الآية تحديدا تشير إلى "استمرارية الوحي الإلهي"، أو أن "الأغصان" تشير إلى "التجارب الدينية المتعددة"، التي لا يمكن حصرها في "تراث ديني معين". وهي تريد بذلك، في تصور الباحثة، أن تصل إلى أن القرآن نفسه يقول "بوحدة الأديان". وهي تبرر ذلك بأن المنبع واحد، والإلهام أو "الوحي" الإلهي واحد؛ ولكن يختلف البشر في "طرق التعبير

---

(١) الدكتور محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ط ٥، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م، ١/ ٢٣.

(2) *A History of God:* p. 151.

عنها"، فهي في النهاية تعبر عن نفس المعتقد[1]. كما أن ما تقوله سيؤدي إلى تعدد الحقائق؛ لأن الواقع يقول إن الثقافات والمعتقدات المختلفة، تتباين في "صور" اعتقادها في هذه "الحقيقة"؛ فمنهم من يرى أنها "واحدة"، ومنهم من يرى أنها "ثلاثة"، ومنهم من يعتقد في "وحدة الوجود"؛ فنحن في النهاية لا نتحدث عن "حقيقة واحدة".

كما أن هناك فارق كبير بين "وحدة المصدر الإلهي"، وبين "استمرارية الوحي الإلهي". فما ندين به هو أن القرآن الكريم، هو خاتم الكتب السماوية. ولا يمكن أن ندرج "التجارب الدينية"، أو "الروحية"، تحت مسمى "الوحي الإلهي"؛ لأنها تجارب "ذاتية"، يفسرها كلٌّ حسب رؤيته؛ فلا يوجد لها أصول واضحة. كما أن المشكلة لا تكمن في المصدر؛ بل في "تحريف البشر"، الذي تطلق عليه أرمسترونج "التكييف الحضاري" للمعتقدات. الشاهد أن القرآن الكريم؛ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لا يمكن أن تناقض آياته بعضها بعضا. فلا يمكن أن يقول القرآن الكريم: ﴿"الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي.."﴾[2]، ثم يقول في موضع آخر إن الوحي الإلهي سيتجدد، بعدد التجارب الروحية التي يمر بها البشر.

- **من أقوال المفسرين في آية النور:**

لم تقف الباحثة على التفسير الرمزي – الغريب– الذي جاءت به أرمسترونج، في

---

(١) قال ابن رشد قولا، قد يبدو مشابها، عن "وحدة الحقيقة"، و"تعدد مراتب الوصول إليها". ولكن ما يقصده ابن رشد يختلف تماما عما ذهبت إليه أرمسترونج؛ لأنه يتحدث عن تعدد مشارب الناس في الوصول لهذه الحقيقة "الواحدة"، لأنها تتجلى في صور متعددة، لا أنها تتجلى في تجارب دينية أو روحية متعددة، تختلف باختلاف الثقافات والمعتقدات. فابن رشد يقول إن الحقيقة الدينية واحدة، إلا أنها تتجلى في صور متعددة؛ ومن ثمّ تتعدد طرق الوصول إليها، نظرا لاختلاف طبائع الناس وتفاضلهم في التصديق، وتباين حظوظهم في تحصيلها. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية. وهذا لا يعني تعدد الحقائق، بل يعني فقط تعدد أشكال الخطاب التي يمكن أن تعبر عن نفس الحقيقة. انظر: ابن رشد: فصل المقال: تحقيق د. محمد عمارة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٢، ص ١٠؛ ٣٠-٣١. كما قال ابن عربي قولا يقترب من قول ابن رشد؛ إلا أنه كان أقل تحديدا. تدور فلسفة ابن عربي الصوفية حول وحدة الوجود؛ بمعنى أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات، والنسب، والإضافات. ابن عربي: فصوص الحكم: تعليق: د. أبوالعلا عفيفي، ط ٢، بيروت: دار الكتاب العربي؛ ١٩٨٠، ١/ ٢٤. وقال ابن عربي عن خلق العالم: "إن خلق العالم ليس إحداثا له من العدم، بل تجلي الحق الدائم، في صور الوجود... والمعبود هو الحق الواحد، مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه". انظر: السابق: ١/٤٣.

(٢) المائدة: ٣.

أي تفسير معروف. ولكن يقول ابن كثير، على سبيل المثال، إن في الضمير في قوله تعالى "مثل نوره"، قولان: "أحدهما" أنه عائد إلى الله عز وجل، أي مثل هداه في قلب المؤمن "كمشكاة"، وهو قول ابن عباس ﷺ. والرأي الآخر لابن مسعود ﷺ، الذي قال إن الضمير عائد إلى المؤمن الذي دل عليه سياق الكلام، وتقديره: مثل نور المؤمن الذي في قلبه، كمشكاة. فهو بهذا يشبِّه قلب المؤمن وما فطر عليه من الهداية، وما يتلقاه من القرآن المطابق لما هو مفطور عليه؛ يشبِّهه في صفائه بالقنديل من الزجاج الشفاف. وقال قتادة إن هذا المصباح يستمد من زيت زيتون هذه الشجرة المباركة، التي هي ليست شرقية ولا غربية[1].

لم يذكر التستري؛ وهو نموذج للتفسير الإشاري المقبول[2]، أي معان باطنة للآية. فهو يضيف أحيانا عبارة: "وباطن هذه الآية: كذا.."[3]. يقول التستري في التفسير الظاهري لآية النور: "الله نور السماوات والأرض، أي مزين السماوت والأرض بالأنوار، ومثل نوره، أي نور محمد ﷺ. قال الحسن البصري: عنى بذلك قلب المؤمن وضياء التوحيد، لأن قلوب الأنبياء صلوات الله عليهم أنور من أن توصف بمثل هذه الأنوار، وقال النور مثل نور القرآن"[4].

---

(١) مختصر تفسير ابن كثير: ٢/ ٦٠٥.

(٢) يقول الدكتور الذهبي إن تفسير التستري يعد من التفاسير التي تذكر في كثير من الأحيان ظاهرا وباطنا للآية. إلا أنه يرى أنه من كتب التفسير الإشاري المقبولة، لأن المعاني التي يذكرها المؤلف، يمكن إرجاعها بدون أي تكلف إلى اللفظ القرآني بدون معارضة شرعية أو عقلية: التفسير والمفسرون: ٢/ ٣٦٧. وقضية التفسير الباطني قال بها غلاة الشيعة الإثناعشرية، الذين حاولوا تأييد عقيدتهم في الإمامة بتحريف معاني القرآن الكريم. د. علي السالوس: مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع، جـ ٢، ط١: دار التقوى للنشر والتوزيع، مصر، ١٩٩٧، ٢/ ١٣١. ولتفاصيل أكثر حول هذه القضية: انظر: التفسير والمفسرون: ٣/ ٩٦ -١٠٥؛ الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط.، ص ٥٤؛ الشيخ علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي: ط ٥، القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٦ هـ- ١٩٧٦ م، ص ٣٤- ٣٥. وقد اشترط الأصوليون لصحة المعنى الباطن شرطين أساسيين، وهما: أن لا يخالف المعنى الظاهر الذي يقتضيه الكلام العربي، وأن يكون له شاهد في محل آخر، يشهد لصحته ولا يعارضه. راجع: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات: ط ١، الدمام: دار ابن القيم للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٣، ٤/ ٢٠٨ وما بعدها.

(٣) يقول التستري، على سبيل المثال، في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران:١٠٦]: "يعني تبيض وجوه المؤمنين بنور إيمانهم، وتسود وجوه الكافرين بظلمة كفرهم ... كما قال: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام:١]؛ فباطن هذه الآية: النور: العلم، والظلمات: الجهل، لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، أي ما يستبصر به القلب الإيمان بالله". انظر: سهل بن عبدالله التستري: تفسير التستري: من التراث الصوفي: دراسة وتحقيق د. محمد كمال جعفر إبراهيم: ط ١: دار المعارف ١٩٧٤، ١/٨٧.

(٤) السابق: تفسير آية النور، ١/ ٣٦٠.

المبحث الرابع
زعم تطور "التوحيد" في الإسلام مقارنة باليهودية

المطلب الأول: هل جاء الأمر بالتوحيد في آيات الوحي الأولى؟

تفسير أرمسترونج لآيات الوحي الأولى:

تقدم أرمسترونج تفسيرًا غريبًا لأولى آيات الوحي في كتابها الأخير عن سيرة النبي ﷺ؛ فتقول إن ما جاء في هذه السورة، أي سورة العلق، هو "امتداد لما كانت تعتقده قريش من أن الله قد خلق كل واحد منهم. كما أن السورة رسمت شعور الإنسان *"بالاستغناء"* (وهو من سمات المروءة)، على أنه وَهْم، لأن الإنسان في الواقع، يعتمد بالكلية على الله. وأخيرًا، يؤكد الله لهم، على أنه ليس إلهًا بعيدًا، ولا غائبًا، ولكنه يريد هداية مخلوقاته، لذا يجب عليهم أن يقتربوا منه. ولكن المطلوب منهم ليس الاقتراب من الله في روح من "الاستغناء المتكبر"، كما كانوا يظنون، بل يجب أن ينحنوا أمامه مثل العبد المطيع؛ لذا يأمرهم كما يقول القرآن "واسجد واقترب"، وهو الوضع الذي كرهته قريش بكبرياء عالٍ[1].

* وما تقدمه أرمسترونج هو تحليل غريب، يفترض أن ما قالته عن المروءة في الأصل "صحيح"، وهو بالطبع بعيد عن المعنى اللغوي للفظ "المروءة"، كما وضحنا في التعقيب على المبحث الأول من الفصل السابق[2]. فأرمسترونج تغفل تماما، ما جاءت به الآيات الأولى من سورة العلق من أمر بتوحيد العبادة لله، وتركزعلى قضية "المروءة" و"الاستغناء".

تعقيـــب:

١. هل يغيب الأمر بتوحيد الألوهية عن آيات الوحي الأولى؟

في حديثها عن سورة العلق، تردد أرمسترونج ما قاله عدد من المستشرقين من أن

---

(1) Armstrong Karen, *Muhammad: A Prophet For Our Time*: p. 46.

(٢) انظر التعقيب على المبحث الأول من الفصل الخامس.

السورة لا تحتوي على أي إشارة للتوحيد وأن الهدف من السورة[1] كان تذكير أهل مكة بنعمة الله عليهم؛ حيث جحدوا نعَم الله واستغنوا بما عندهم من أموال. وقد ركزت الكاتبة على كلمة "استغنى" في هذه الآيات، واستفاضت في الحديث عن قريش التي خالفت صفات المروءة؛ لتقول إن هذا تحديدا هو ما جذب انتباه النبي ﷺ. وما قالته أرمسترونج يستوجب منا أن نتوقف عند قضيتين:

الأولى: أنها تجاهلت المعاني الصحيحة، وغير المسبوقة في أي وحي سماوي، التي وردت في الآيات الخمس الأولى من السورة.

الثانية: أنها تريد أن تُرسخ قضية تأخر الأمر بتوحيد الله، توحيدا خالصا، إلى ما بعد نزول سورة النجم، متّبعَة في ذلك قول من سبقها من المستشرقين، وأخذًا بنظرية التطور العقدي، كما حدث مع بني إسرائيل. فالرأي الذي أخذ به عدد من علماء الأديان كما ذكرنا في مرحلة اليهودية، هو أنه لم يُطلب من بني إسرائيل الاعتقاد في بطلان الآلهة الأخرى، أي ما سوى يَهْوه، إلا بعد أن أمرهم إشعياء الثاني بذلك، وهو ما تطلب مئات السنين لأن البشر كما يقول المستشرقون لا يمكنهم تغيير معتقداتهم بصورة فجائية فلابد من التدرج والتطور[2]. وهذا بالقطع يخالف القضية الأساسية التي جاء بها الإسلام من البداية، وهي التوحيد الخالص لله تعالى، ونبذ الشركاء والأرباب، وذلك قبل التطرق إلى القضايا الأخرى، حتى العبادات.

أ. رأي أرمسترونج مستوحى من مونتجمري وات:

تطرق مونتجمري وات إلى قضية التوحيد في الإسلام، وتحدث في عدد من مؤلفاته

---

(١) المتفق عليه بين العلماء المسلمين هو أن أوّل ما نزل من الوحي هو الآيات الخمس الأولى من سورة العلق. إلا أن عددًا من المستشرقين يتبع ما قاله المستشرق "بل" Bell في أن الآيات ١-٨ (من سورة العلق) هي من أول ما نزل. وأرمسترونج تتبع "بل" فيما ذهب إليه؛ لأنها تركز على لفظي "الاستغناء" و"الطغيان"، التي وردت في الآيات ٦، ٧ من السورة في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى. أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: ٦-٧].

(٢) يوجد في الغرب مدرستان فيما يتعلق بنشأة التوحيد، تقول إحداهما إن الإنسان البدائي كان يعبد إلهًا واحدًا؛ أطلقوا عليه إله السماء، وأن هذا تطور فيما بعد إلى عبادة آلهة كثيرة وظهور الأساطير، وهو ما تتبناه أرمسترونج في أحد قوليها (قولها الآخر أن الأساطير كانت هي الأصل في معتقدات البشر). وتقول المدرسة الأخرى إن التوحيد تطور من الوثنية؛ حيث يعد شكلاً أكثر تقدمًا للاعتقاد البشري. انظر على سبيل المثال:

The New Encyclopedia Britannica: **Philosophy of Religion**, 2003, 25:684

المبكرة عن الإسلام، عن المواضيع الرئيسية التي جاءت في "آيات الـوحي المبكـرة" بصورة عامة، وليس فقط في سورة العلق. وقد أدرجَ "وات" في هذه المواضيع، قـضية التكبر والاستغناء بالمال، كما أنه تحدث باستفاضة عن مغزى اللفظـين، "الاسـتغناء" و"الطغيان"، إلا أن أرمسترونج لم تشر إليه في معرض حديثها عن هـذه الآيـات. في كتابه "محمد نبي ورجل دولة" *Muhammad Prophet and Statesman*، لخـص وات المواضيع الرئيسية الخمسة في آيات الوحي المبكرة، كما استنبطها هو، ووضـع لهـا شرطين مسبقين وهما؛ أن تندرج تحت الترتيب الذي اتفق عليه كل مـن "بـل" Bell ونيلدكه Noldeke [(1)]، والشرط الثاني هو أن لا تحتوي هذه الآيات على أي معارضـة من جانب المشركين، لأن المعارضة لابد أن يسبقها ما يُعترض عليه[(٢)].

بناء على هذه الأسس، يستنبط "وات" أن المواضيع الأساسية التي وردت في هـذه الآيات هي: قدرة الله وفضله على عباده في خلق الإنسان؛ الكون وما فيه من عجائب قدرة الله؛ الخوف من الحساب واليوم الآخر؛ وجوب العرفـان بالجميـل للخـالق، وجحود الإنسان لنعمة ربه واستغنائه بماله (وهو ما ينطبق على سورة العلق)؛ وأخـيرًا الأمر الإلهي لمحمد ﷺ بأن ينذر قومه، في إشارة إلى ما جاء في سورة المدثر[(3)].

وقد استَلّت أرمسترونج مما قاله وات، النقطة الرابعة فقط، وهي جحود الإنـسان لنعمة ربه وعدم عرفانه بالجميل واستغنائه بماله وسلطانه عن الله، وظنه أنه لا يحتاج إلى الخالق في شئون حياته. وكما ذكرنا في المبحث السابق، فقد استفاضت في الحـديث عن كلمة "استغنى" مستلهمة ما قاله كل من إيزوتـسو ومـونتجمري وات، إلا أن

---

(١) هو ريتشارد بل Richard Bell (١٨٧٦-١٩٥٢) العالم البريطاني الذي قدم ترجمة للقرآن عـام ١٩٣٧، ثم كتب مقدمة للقرآن طبعت عام ١٩٥٣، وقام مونتجمري وات بمراجعتها. تيودور نيلدكـه Theodore Noldeke (١٨٣٦ -١٩٣١) هو شيخ المستشرقين الألمان وكان متقنًا للعربية والسريانية والعبرية، وحصل على الدكتوراه عام ١٨٥٦ برسالة عن تاريخ القرآن: انظر: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين: ص ٥٩٥.

(2) Watt, Montgomery : *Muhammad Prophet and Statesman* : pp. 23-33.

(3) Ibid.

يُذكر أن الآيات التي رجع إليها "وات" في استنباطه هي، حسب ترتيب بل ونيلدكه: سورة العلق ١-٨؛ المدثر ١-١٠؛ قريش؛ البلد: ١-٢؛ الضحى؛ الطارق: ١-١٠؛ عبس: ١-٣٢ (عدا ٢٣)؛ الأعلى: ١-٩؛ الآية ١٤ ومـا بعدها؛ الانشقاق: ١-١٢؛ الغاشية: ١٧-٢٠؛ الذاريات: ١-٦؛ الطور (أجزاء منها)؛ والرحمن. انظر: الـسابق: ص ٢٣.

عرضها جاء خارجًا عن أي سياق منطقي. وربما يكون ما قاله "وات"، مستوحى مما قاله العلماء المسلمون عن خصائص السور والآيات المكية[1] في مؤلفات علوم القرآن. ولكن في النهاية، فإن مقصد كل من "وات" وأرمسترونج"، هو استبعاد أن تكون قضية التوحيد بمفهومه الخاص عند المسلمين، هي إحدى القضايا الرئيسية الأولى للوحي. والغرض من ذلك كما ذكرنا هو إثبات قضية التدرج في قبول القضايا العقدية الجديدة، كما حدث مع بني إسرائيل.

ولو صح ما قالوا، وهو غير صحيح، لكان الأمر بالتوحيد ونبذ عبادة الأصنام بصفة نهائية، قد جاء بعد نزول سورة النجم، وليس في آيات الوحي الأولى؛ لأن المستشرقين ربطوا بين الأمر بالتوحيد، وقصة الغرانيق المختلقة، وهو ما سنوضح خطأه لاحقا.

ب. من أقوال العلماء المسلمين حول آيات الوحي الأولى:

خلا عرض أرمسترونج لمعاني الآيات الأولى من سورة العلق من أي إشارة لما قاله المفسرون المسلمون مثل "ابن كثير"[2]؛ وكان الأولى أن تأتي بعدد من الآراء ثم ترجح بينها، ليكون عرضها منهجيا وموضوعيا، وبعيدا عن اعتناق "المواقف" المسبقة؛ ولكنها لم تفعل. وللعلماء لمحات كثيرة حول معاني ومقاصد هذا النجم الأول من القرآن الكريم؛ أي الآيات من ١-٥ من سورة العلق. فهي خطاب تكليف من الله تعالى لنبيه ﷺ بحمل الرسالة إلى خلقه؛ فهذا الوحي سيكون مقروءًا ومكتوبًا: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾**[3]، بل

---

(١) ذكر علماء المسلمين عددًا من الضوابط والمميزات الموضوعية للسور المكية بصفة عامة، ومنها الدعوة إلى التوحيد وعبادة الله وحده، وإثبات الرسالة والبعث والجزاء، وذكر القيامة وأحوالها والنار وعذابها، والجنة ونعيمها. كما بين المكي قبح الشرك بشتى صوره، وأنه محبط للعمل ولم يقم دليل على جوازه لا من العقل، ولا من الشرع، بل إنه يؤدي للخسران في الدنيا والآخرة. راجع على سبيل المثال: الإمام محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى القرآن: القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط.، ص ٢٠؛ مناع القطان: مباحث في علوم القرآن: ط٧، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ٦٧.

(٢) توجد نسخة كاملة مترجمة لمختصر تفسير ابن كثير صدرت عن "دار السلام" عام ٢٠٠٠، كما ترجم "كوبر" J. Cooper وآخرون، الجزء الأول من تفسير الطبري الذي صدر عام ١٩٨٧.

(٣) العلق: ١-٤.

وأيضًا محفوظًا بحفظ الله تعالى له، ولن يضيع أو يُحَرَّف كما فُعل بالكتب السابقة عليه.

قال الآلوسي: "إن الإضافة إلى ضميره ﷺ "ربك" للإشعار بتبليغه عليه الصلاة والسلام إلى الغاية القاصية من الكمالات البشرية بإنزال الوحي المتواتر"[1]. ويرى أحد علمائنا الأفاضل أن هذه الآيات الخمس، فيها من براعة الاستهلال ومن كمال المناسبة ما يجعلها جديرة بأن تكون أولى آيات الوحي: "حيث أمر الله تعالى بالقراءة من لم يتلُ كتابًا من قبل، ولا خَطّه بيمينه إيذانًا بأنه سيكون أعظم القارئين وأكمل العالمين، فابتدائه أولاً بطلب القراءة التي هي أولى ثمرات العلم، وأبرز آثاره. كما ربطها باسم ربه، الحقيق من دون سواه أن تربط به معالي الأمور وعظائم الشئون". فاختيار عنوان الربوبية بالذات، يؤكد ما يتضمنه هذا العنوان من معنى التربية؛ التي هي تبليغ الشيء إلى كماله شيئًا فشيئًا بحسب استعداده الأزلي؛ لأن الله تعالى عَلِم أزلاً استعداده ﷺ وأمته لقبوله[2].

فهذه الآيات توحي بأن الإسلام قد بدأ بالترغيب في القراءة والكتابة، وبيان أنها من آيات الله في خلقه، وهي التي كانت معجزة النبي ﷺ الخالدة، النبي الأمي؛ فمعجزته تختلف عن سابقيه من الأنبياء، وستكون قرآنًا يتلى وكتابًا يكتب. كما أنه بذلك نقل أمته من الأمية والجهل إلى أفق النور والعلم[3]. ويرى بعض العلماء أنه سبحانه قال "باسم ربك"، ولم يقل "باسم الله" كما في البسملة، لما في لفظ الرب من معنى الذي رباك، ونظر في مصلحتك ليدل على التأنيس والاختصاص، أي ليس لك رب غيره[4].

- **الإشارة الجلية إلى توحيد الألوهية في هذه الآيات:**

ورد في هذه الآيات الخمس ما يدل على توحيد الخالق بنوعي التوحيد "الرئيسيين"،

---

(١) الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: المجلد الخامس عشر: جـ ٣٠، ص ٤٠٢.

(٢) د. إبراهيم عبد الرحمن خليفة (أستاذ التفسير بكلية أصول الدين): منة المنان في علوم القرآن: ط ١، الأزهر، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٣) د. وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: جـ٣٠، ص ٣١٨.

(٤) التفسير المنير: جـ ٣٠، ص٣١٦.

حسب تصنيف علماء المسلمين[1]؛ توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية. فقوله تعالى: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" يشير إلى الربوبية، وقوله تعالى: "الَّذِي خَلَقَ"، أي خلق الكون بأمره، فهو وحده الخالق، وله مطلق الألوهية. ففي هذه الآيات إشارة إلى كلام الله تعالى المنزل، أي الوحي الإلهي، وإشارة إلى كتاب الكون المشاهَد، الذي خلقه الله تعالى بقدرته وبكرمه "وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ"[2]. كما يدل الله سبحانه عباده بخلقه لهم على "توحيده"؛ كما في قوله تعالى: **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾**[3]؛ فكل بالغ يعلم ضرورة أن له "ربًا واحدًا"[4].

- **نسبة الخلق لله تعالى من البداية:**

تقول أرمسترونج، إن إله بني إسرائيل "يهوه"، لم يُنظر إليه على أنه الإله الواحد، الذي لا إله غيره، إلا حين قيل إنه خالق العالم، وكان ذلك في سفر إشعياء الثاني. وعلى العكس من ذلك، أكد القرآن الكريم من "النجم الأول"، أن الخلق كله لله تعالى. ففي قوله تعالى: **﴿الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾**، جاء الفعل في الآية الأولى مطلقًا دون ذكر المفعول؛ أي خلق كل شيء في هذا الكون؛ فقد وصف الله

---

(١) قَسَّم علماء الإسلام "التوحيد" إلى توحيد الربوبية، وتوحيد لألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. وهذا التقسيم لم يرد بهذه الصورة في القرآن الكريم؛ إلا أن العلماء استنبطوه من آيات القرآن الكريم. ويبدو أن المستشرقين قد خلطوا بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية؛ على افتراض حسن النوايا، كما فعلت أرمسترونج. وبإيجاز فإن توحيد الربوبية هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير، فهو وحدة الخالق الرازق المالك المربي الحاكم السيد المتصرف. من ذلك قوله تعالى: **﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾** [الأعراف: ٥٤]، وقوله: **﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾** [الجاثية: ٢٧]، وراجع أيضا: الذاريات: ٥٨؛ آل عمران: ٢٦. وقد أقر المشركون بربوبية الله تعالى كما جاء في الآية: **﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾** [يونس: ٣١]، فلا يلزم من مصطلح توحيد الربوبية أن يأتي لفظ "رب"في الآية، فالمقصود هو المعنى والمضمون. انظر على سبيل المثال: الشيخ ابن العثيمين: شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية: ط ١ الإسكندرية: دار البصيرة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص١٥- ١٦؛ د. عمر عبد العزيز: حقيقة الإيمان: ط١، د.ط.، ص١٦٨ – ١٧١. أما توحيد الألوهية فيعني إفراد الله عز وجل بالعبادة، وقد يسمى توحيد العبادة، فباعتبار إضافته إلى الله تعالى هو توحيد ألوهية، وباعتبار إضافته إلى العابد هو توحيد عباده، شرح العقيدة الواسطية، ص١٨ – ١٩؛ حقيقة الإيمان: ص ١٧٢- ١٧٦.

(٢) عن محاضرة للدكتور عبد الباسط هاشم، أستاذ تفسير غريب القرآن، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين.

(٣) الأعراف: ١٧٢. وسورة الأعراف مكية (عدا ١٦٣ – ١٧٠ مدنية).

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: المجلد ٤، جزء ٧، ص١٩٩-٢٠٠.

تعالى لنا نفسه بأنه الخالق، للتذكير بأولى النعم وأعظمها[١].

وفي هذا تنبيه على قدرة الله تعالى المطلقة، فقوله تعالى: "الذي خلق" هو صفة للرب الخالق، وقد جاء الفعل في الآية، في أحد رأيين، مُنَزَّلاً منزلة اللازم، "أي الذي له الخلق"؛ أو بتقدير مفعول "أي الذي خلق كل شيء"[2]. فعلى أنَّ الفعل لازم، يكون المعنى "أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به ولا خالق سواه"؛ أو أن يُقَدِّر المفعول ويراد خَلَق كل شيء، فيتناول كل مخلوقاته لأنه مطلق، فكلاهما يفيد العموم[3]. ثم خصَّ الله تعالى الإنسان من بين المخلوقات فقال، عزت قدرته، "خَلَقَ الإنسَانَ مِنْ عَلَقٍ"، فهو أشرف المخلوقات وفيه من آيات الله ومن بديع صنعه وتدبيره مالا يحصى[4]. وصدق من قال:

داؤك فيــــك وما تــشـــعر وداؤك فيك وتستكثر (وما تبصـــــــر)
وتـــزعم أنك جِـــرمٌ صـــــــغير وفيك انطــوى العــــالم الأكبـــــر[5]

٢. من شبهات المستشرقين حول تأخر "الأمر" بالتوحيد في الإسلام:

• البحث عن الجذر "وَحَدَ" في آيات التوحيد:

وما قالته أرمسترونج عن تأخر الأمر بالتوحيد في الإسلام، قاله عدد من المستشرقين من قبل. وقد قام الدكتور فضل حسن عباس بالرد على شبهات الموسوعة البريطانية[6]، حول تأخُّر ذكر التوحيد في الإسلام، إشارة إلى آيات سورة العلق

---

(١) التفسير المنير: جـ ٣٠، ص٣١٦؛ وراجع: الفصل الثالث: المبحث الثالث.
(٢) روح المعاني: جـ ٣٠، ص٤٠٢؛ القاضي ناصر الدين البيضاوي: تفسير البيضاوي المسمى أنـوار التنزيل وأسرار التأويل: ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، المجلد الثاني: ص٦٠٩.
(٣) الزمخشري: الكشاف: ط ٣، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، جـ ٤، ص ٧٧٥.
(٤) روح المعاني: جـ ٣٠ ص٤٠٢.
(٥) هذه الأبيات منسوبة إلى سيدنا علي ﷺ، وهي تشير إلى ما في خلق الإنسان من آيات، برغم صغره المتناهي.
(٦) الموسوعة المشار إليها هي *The New Encyclopedia Britannica*، المجلد الثاني والعشرين من الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٩٩م. تعامل بعض المستشرقين مع هذه السورة بطرق غريبة، فإذا كانت أرمسترونج قد تجاهلت تمامًا الآيات الأولى للوحي، ولم تتوقف عند معانيها، وقفزت مباشرة إلى قوله تعالى: " **أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى**" لأنها توافق أجندتها في نسبة نشأة الإسلام للبيئة المكية، فقد ذهب المستشرق الفرنسي بلاشير Blachere إلى ترجمة عجيبة لكلمة "أقرأ"، التي ترجمها إلى Preche أي بَشِّر أو أعلن، وتجنب ترجمتها إلى معناها المباشر Lis أو "أقرأ"، فأخرجها من معناها الحقيقي إلى معنى مجازي، دون قرينة، لأنه وجد أنه لا يوجد مفعول للفعل "أقرأ". كما ترجمها جيوم Guillaume (١٨٨٨ - ١٩٦٥) في كتابه "حياة محمد" إلى "امدح" بمعنى امدح أو مجِّد اسم ربك. أما المستشرق الدنمركي بول فرانتس Buhl Frantz فإنه قام بلي عنق الكلام، فزعم أن هذه الآيات الخمس قد اكتسبت معنى مطابقا للموروث اليهودي المسيحي، ليصل إلى هدفه غير المعلن وهو أن النبي ﷺ قد رجع إلى الرسالات السماوية السابقة عند أهل الكتاب، وهو ما يراه د. عبد الرحمن بدوي مثالا للنية السيئة عند دارسي الإسلاميات، لأن ما ذهب إليه لا يوجد عليه دليل من السياق. د. عبد الرحمن بدوي: الدفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقصين من قدره: ترجمة: كمال جاد الله: الدار العلمية للكتب والنشر، ١٩٩٩م، د.ط.، ص٥١ - ٥٢.

تحديدًا. يقول د.فضل إنه في الآيات الأولى من سورة العلق[١]، والآيات الأولى من سورة المدثر[٢]، نجد عبارة "ربك"، فيها اسم "الرب" مضاف للنبي ﷺ، والمعنى هنا "أنه رب واحد". ولكن المستشرقين يبحثون عن الجذر "وَحَدَ"، رغم أن المعاني ساطعة البيان لإثبات الوحدانية، بل وكلمة لا إله إلا الله، ليس فيها مادة الوحدانية، ولكن معناها ومضمونها الدعوة للوحدانية وهي أول كلمة صدع بها النبي ﷺ[3]. يقول بلاشير، على سبيل المثال، إن سورة النجم (٥ – ١٩)، توحي بالتَرَدُّد في شجب عبادة أرباب المكيين. أي أنها لم تشر صراحة للتوحيد؛ الذي جاء واضحا، في رأيه، لأول مرة في سورة الإخلاص: "**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**"[4].

• تأثر المستشرقين بنظرية التطور:

تبنت أرمسترونج نفس النظرية التطورية التي قال بها عدد من المستشرقين، حول نشأة التوحيد في الإسلام؛ لترسيخ نظريتهم حول الأثر اليهودي والمسيحي في الإسلام، رغم تهافت هذه النظرية، وقصورها عن الدليل العلمي. وممن قالوا بهذه النظرية بروكلمان؛ الذي قال إن الوحدانية التجريدية في الإسلام لم تنشأ إلا تدريجيًا. كما قال مونتجمري وات إن "التوحيد الغامض" عند محمد وأتباعه، تطور بتطور النقد الموجه لعبادة الأصنام، ثم أخيرًا إلى الاعتراف بالإله الواحد[5].

وقد حاول عدد من المستشرقين الأوائل، منذ القرن التاسع عشر، أن يردوا أصول العقائد الإسلامية، إلى أصول يهودية ومسيحية[6]، رغم إقرارهم بأن صور المسيحية التي كانت في الجزيرة العربية، أو المحيطة بها، كانت تعد من صور الهرطقة مثل

---

(١) العلق: ١-٥.

(٢) المدثر: ١-٣، وانظر أيضا سورة القلم: ٢، والضحى: ٣.

(٣) د. فضل حسن عباس: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: نقد مطاعن وشبهات: ط٣، عمان، الأردن: دار الفتح، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص١١٥ – ١١٦.

(٤) السابق: ص١١٢. وما قاله بلاشير ورد في كتابه: "القرآن، نزوله تدوينه، ترجمته تأثيره" ص٥١، نقلاً عن السابق. ولمزيد من رأي د. فضل حول هذه القضية، انظر: السابق: ص ١١٢ وما بعدها، وص ٤-٥.

(٥) الأمين: الاستشراق في السيرة النبوية: ص ٥٠؛ Watt: *Muhammad at Medina*, p. 309.

(٦) مثل ستوبارت Stobart. J.w في كتابه *Islam and its founder*، الصادر عام ١٨٧٦، ص٥٢؛ و"ريتشارد بل" Bell, R. (١٨٧٦ – ١٩٥٢) في كتابه *The origin of Islam*، الصادر عام ١٩٢٦، ص ١١٦؛ وتريتون Tritton A.S. (١٨٨١ – ١٩٧٣) في كتابه *Islam: Belief & Practices*، الصادر عام ١٩٦٢، ص 20؛ ثم "وات " في عدد من كتبه ومنها *Muhammad Prophet and Statesman*، ص ٦١.

النسطورية واليعقوبية، والآريوسية. وقد أقر بهذا جورج سيل[1] Sale في مقدمة ترجمتة لمعاني القرآن الكريم. وهو ما قالته أرمسترونج، تحديدا، في تأريخها للأديان حول الجزيرة العربية[2]، إلا أنها لم تشر إلى سيل، رغم أنه سبقها لهذه الفكرة. لذا يقول الأستاذ العقاد معقبا، إنه إذا كان هذا هو حال الفرق المسيحية في جزيرة العرب، وكلها على حد قول سيل المتعصب للمسيحية، كانت صورًا منحرفة من العقائد المسيحية، فكيف يمكن أن يكون إله الإسلام المُنَزَّه عن الشرك وعن جهالة العصبية، المنـــزه عن التشبيه والتمثيل، قد تسرب من عقائد أهل الكتاب إلى الإسلام[3]؟

* * *

المطلب الثاني: متى نهى القرآن الكريم عن عبادة الأوثان؟

قصة الغرانيق:

تشير أرمسترونج إلى هذه القصة المختلقة، التي تحدث عنها كل المستشرقين، والـتي عُرفت أيضًا بالآيات الشيطانية[٤]، ليستشهدوا بها على أن الإسلام لم ينه عن الوثنية بداية، كما كان الحال في اليهودية. ولكن على الرغم من إنكار أرمسترونج حدوث هذه القصة، إلا أنها تقدم لها بادعاء غريب، فتقول: "يبدو أنه في السنوات الثلاثة الأولى للدعوة لم يؤكد محمد (ﷺ)على مضمون الوحدانية لرسالته، بل وربما ظن الناس أنه يمكنهم الاستمرار في عبادة الآلهة الوثنية القديمة إلى جانب عبادة الله 'الأسمى' كما فعلوا دائمًا"[٥]. بل وتذهب أرمسترونج لأبعد من ذلك، فتقول إنه "عندما أدان النبي عبادة الأصنام القديمة وقال إنها عبادات وثنية، فَقَدَ معظمَ أتباعه في ليلة واحدة، وأصبح

---

(١) جورج سيل هو مستشرق إنجليزي (١٦٩٧ – ١٧٣٦)، اشتهر بترجمته للقرآن إلى الإنجليزية التي نشرت عام ١٧٣٤. كان شديد التعصب للمسيحية، ومما قاله إن الإسلام لا يرق إلى مستوى اليهودية والمسيحية التي جاء تشريعها من السماء مباشرة، إلا أن د. عبد الرحمن بدوي يرى أنه كان منصفًا للإسلام: انظر: موسوعة المستشرقين: ص ٣٥٨.

(٢) انظر: الفصل الخامس: المبحث الثاني.

(٣) الأستاذ عباس محمود العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه: القاهرة: نهضة مصر، ١٩٨٩م، د.ط.، ص ٤٩.

(٤) ذاعت هذه التسمية بعد نشر قصة سلمان رشدي، التي تحمل نفس العنوان.

(5) *A History of God:* p. 146.

الإسلام محصورًا في أقلية مكروهة ومضطهدة". فالإيمان بإله واحد يتطلب تحولاً مؤلمـــا في وعي الإنسان[1].

وقد قالت أرمسترونج في مؤلفاتها الأولى، إن هذه القصة مشكوك في صحتها؛ لأنها ليست مذكورة في القرآن ولا في أي مصادر معروفة، ولم يذكرها ابن إسحاق، وهـــو أوثق مصدر للسيرة النبوية. فلم يوردها إلا الطبري في تاريخه (٩٢٣م)، الذي قـــال إن محمدًا كان حزينًا بسبب الصدع الذي حدث بينه وبين قبائل قريش بعد أن حَرَّم عبادة آلهتها، فتَفَوَّه ببعض آيات خادعة كانت تسمح بتبجيل 'بنات الله' كـــشفيعات مثـــل الملائكة. وحسب الرواية التي أورَدَها، فإن جبريل (عليه السلام) أخبر الـــنبي (ﷺ) أن هـــذه الآيات كانت من أصل شيطاني ويجب حذفها من القرآن، والاستعاضة عنها بالآيـــات التالية: ﴿**أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى. وَمَنَاةَ الثَّالِثَـــةَ الأُخْـــرَى. أَلَكُـــمُ الـــذَّكَرُ وَلَـــهُ الأُنثَى....**﴾[2]. وهي ترى أن هذه الآيات "كانت الإدانة الأكثر أصـــولية في القـــرآن لآلهة الآباء، وبعد أن وُضعت في القرآن، لم يعد هناك مجال للمـــصالحة مـــع قـــريش، وأصبح الشرك هو من أشد المعاصي في الإسلام"[3].

وقد جاءت أرمسترونج برؤيتين متناقضتين، بشكل واضح، حول هذه الرواية. فهي تقول في مؤلفاتها الأولى عن الإسلام[4]، إنه حتى إذا ما أُخذت قصة الغرانيـــق مأخـــذ الجد "فليس فيها ما يوحي بأن محمدًا كان بصدد حل توفيقي مشبوه مع قـــريش"[5]. فما تقوله هنا، يؤكد اعتقادها بأن قصة الغرانيق مختلقة. إلا أنهـــا عـــادت في كتابهـــا الأحدث عن حياة النبي (ﷺ)، لتُعلق تعليقًا غريبًا، يناقض رؤيتها الأولى، فتقـــول: "لم يروِ تلك الحادثة سوى اثنين من كُتاب السيرة النبوية الأوائل، ويرى بعض العلماء أنها

---

(1) Ibid., p. 147.

لم تذكر أرمسترونج من هم أتباع النبي ﷺ الذين فقدهم في ليلة واحدة بعد نزول آيات إدانة الأوثان كما قالـــت. كما لم تذكر مصدرا لهذه الرواية.

(٢) النجم: ١٩- ٢٣.

(3) *A History of God:* pp. 147- 148.

(٤) مثل ما جاء في كتابها: سيرة النبي محمد: ١٩٩٢؛ وأيضا في كتابها: *A History of God:* 1992.

(٥) سيرة النبي محمد: ص ١٧٦- ١٧٧. تُرجم هذا الفصل الذي أطلقت عليه في نسختها الإنجليزيـــة: "**الآيـــات الشيطانية**"، إلى "**افتراق الطرق**" في الترجمة العربية للكتاب.

مشكوك في صحتها، برغم أنه يصعب أن نجد سببًا لأن يخترع أحد مثل تلك الحادثة"[1]. بل وتزعم أن النبي ﷺ كان حريصًا في البداية على تجنب أي صدع في وحدة قريش، ولم يرغب في تدمير مكة 'أم القرى'، ولم يركز على مضمون التوحيد في بداية الدعوة، لتجنب الخلاف مع قريش؛ وتقول: "فعلى الرغم من اعتقاده بوحدانية الله، فهو لم يتعرض لعبادة الأصنام، حول الكعبة، أو عبادة الغرانيق الثلاثة"[2].

وهي تحاول أن تعطينا تبريرا لافتراضها، الخاطئ، عن عدم تعرض النبي ﷺ لعبادة الأصنام في بداية الدعوة؛ فتقول إنه كان كمن سبقه من الحكماء الدينيين العظام، لم يهتم كثيرًا بالآراء العقائدية، التي تتسبب دائمًا في حدوث الانقسام بين الناس. فالأهم من وجهة نظره كان التركيز على إقامة 'العدالة الاجتماعية' وليس الإصرار على موقف لاهوتي أو اعتقادي قد يسبب الانزعاج لكثير من الناس الذين كان يحاول أن يكسبهم لصفه[3]. وهي لم تكتف بهذا، بل تقترح أسلوبًا آخر علمانيًا لقراءة هذه الواقعة؛ وهو أن نتصور أننا نرقب محمدًا (ﷺ) وهو ينقّح عمله في ضوء رؤى جديدة تعرض له، مثلما يفعل أي فنان مبدع[4].

* ونحن بدورنا نقول، هذا إذا كان (ﷺ) في الأصل فنانًا أو أديبا؛ بل هو نبي كريم!

تعقيب:

١. النهي عن عبادة الأوثان في آيات الوحي الأولى:

حاولت أرمسترونج أن توحي من إيراد هذه القصة، أن الإسلام في البداية لم ينه عن عبادة الأصنام، للأسباب المتهافتة التي ساقتها؛ مثل الحفاظ على وحدة الصف، وتجنب الخلاف مع قريش، فلا يبقى لنا، لو صح زعمها، إلا أن نفترض أن التوحيد "الخالص"، جاء بعد هذه الواقعة. وفي هذه الحالة يكون الإسلام قد مر بمراحل تطور،

---

(1) *Muhammad: A Prophet For Our Time*: p. 69.

(2) Ibid., 68.

ويبدو أن هذا كان تمهيدا، لتأكيد "نظريتها" عن أن التوحيد الإسلامي، مر بمراحل "**تطور**"، تماما كما حدث في اليهودية؛ إلا أنه كان أسرع في الإسلام.

(3) Ibid.

(4) *A History of God:* p. 148.

كما تزعم، مثل ما حدث في الديانة اليهودية. وقد ردد عدد ممن سبقها من المستشرقين هذا الزعم، مثل مونتجمري وات، الذي افترض أن التوحيد لم يتعارض مع الوثنية أو تعدد الأصنام، مستدلاً أيضا بقصة الغرانيق(1)، وقال إن سورة النجم كانت أول تنديد صريح بعبادة الأصنام؛ كما قالت أرمسترونج.

ولكن النهي عن عبادة الأوثان جاء "واضحا جليا"، في آيات الوحي المبكرة، التي افترض وات نفسه أنها من أول ما نزل(٢). من ذلك قوله تعالى: **﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾**(٣). وهذه الآية لها قراءتان: "**الرُّجز**" بضم الراء، وهي قراءة حفص وأبو جعفر ويعقوب، و"**الرِّجز**"، بكسر الراء وهي قراءة الباقين من الرواة العشر (نافع، ابن كثير، وغيرهم)(4). وعلى الرغم من أن قراءة حفص هي الأوسع انتشاراً في العالم الإسلامي، إلا أن "وات" أخذ بقراءة الكسر، الرِّجز، وتعني أسوأ العذاب كما في قوله تعالى: **﴿أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ﴾**(٥)؛ ولم يأخذ بالقراءة الأخرى. فالرُّجز، بضم الراء، هو الذنب، وهو عبادة الأصنام، والمراد أثبت يا محمد على هجر الرجز لأن النبي بريئ منه(6). وقيل الرُّجز بضم الراء عبادة الأوثان وبكسرها العذاب(7).

فهذه الآيات، تؤكد بوضوح، ودون تأويل، أن القرآن الكريم، قد أمر بهجر عبادة الأوثان منذ البداية، لأن هذا لا يتفق مع ما جاء به الإسلام من توحيد العبادة لله، وهو

---

(1) Watt, M.: *Muhammad Prophet and Statesman*, pp. 25 – 26 ; *Muhammad at Mecca*, p. 134.

(٢) انظر هامش ٢، ص ٣٤٣ من هذا الفصل.

(٣) المدثر: ٥.

(٤) القراءات العشر المتواترة: إعداد الشيخ محمد كريم راجح: ط ٣، المدينة المنورة: دار المهاجر، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م، هامش سورة المدثر.

(٥) سبأ: ٥.

(٦) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية: الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث: مادة رجز: ط ٢، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

(٧) روح المعاني: مجلد ١٥، جـ٢٩، ص ١٣٢، اختلفت أقوال العلماء حول بيان أول ما نزل من القرآن الكريم، ولكن القول الراجح هو أن أول ما نزل على الإطلاق هو الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وأن أول ما نزل كاملاً هو سورة المدثر، فقد نزلت بكمالها قبل نزول سورة "اقرأ"، ويؤيد هذا ما جاء في الصحيحين عن أبي سلمة، عن جابر: "سمعت رسول الله ﷺ وهو يحدث عن فترة الوحي، فقال في حديثه بينا أنا أمشي سمعت صوتًا من السماء والأرض، فرجعت فقلت زملوني، زملوني، فدثروني، فأنزل الله تعالى "يا أيها المدثر". انظر: الاتقان في علوم القرآن: جـ١، ٦٨ – ٧٠.

ما أغفلته أرمسترونج ولم تشر إليه. ويلاحظ أيضا أن "وات" قد اختار، لمعرفته بالعربية، "القراءة" التي تؤيد وجهة نظره، لأن القضية كما يبدو، كانت محاولة لإثبات فروض مسبقة.

٢. أكذوبة قصة الغرانيق:

هذه القصة الملفقة قُتلت بحثًا، وقام علماء أفاضل كُثُر بتفنيد كل فصولها قديمًا وحديثًا[١]، وبينوا فسادها وبطلانها من جهة النقل والعقل، ولولا أن أرمسترونج اتخذت من هذه القصة الملفقة دليلا على تأخر الأمر بنبذ عبادة الأوثان، كما حدث في اليهودية، لما تَعَرَّضْتُ لها مرة أخرى. لذا سألخص في نقاط ما دار حولها، خاصة ما يتعلق بقضيتنا:

كان المستشرق ويليام موير[2] هو أول من أطلق اسم "الآيات الشيطانية" Satanic Verses على الآيات المذكورة في فرية الغرانيق. تحدث موير عن هذه الآيات في كتابه "حياة محمد وتاريخ الإسلام" وتبعه في ترويجها عدد كبير من المستشرقين منهم مونتجمري وات[3]، والكاتب اليهودي الفرنسي مكسيم رودينسون[4]. ومن روى هذه القصة، ادَّعي أن النبي ﷺ كان يقرأ سورة النجم عند الكعبة، فلما بلغ قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾[5]، قال بعدها: "وإنها لهي الغرانيق

---

(١) انظر على سبيل المثال: ؛ القاضي عياض: أبو الفضل عياض اليحصبي: الشفا بتعريف حقوق المصطفى: بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.: جـ ٢، ص ١١٦ وما بعدها؛ د. محمد أبو ليلة، "محمد" ﷺ بين الحقيقة والافتراء: ص ١٤١ وما بعدها.

(٢) ويليام موير، William Muir (١٨١٩ – ١٩٠٥)، هو مستشرق بريطاني تعلم اللغة العربية وعني بالتاريخ الإسلامي، لكنه كان شديد التعصب للمسيحية. من مؤلفاته كتاب "حياة محمد وتاريخ الإسلام" (١٨٥٦ – ١٨٦١)، وكتاب "الخلافة: نشأتها، إعلاءها وسقوطها" (١٨٩١)، وكتاب: "القرآن: تأليفه وتعاليمه" (١٨٧٧). انظر. د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين: ص ٥٧٨.

(3) Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*. P. 60.

(٤) هو كاتب يهودي فرنسي ماركسي (١٩١٩ – ٢٠٠٤)، صاحب كتاب "محمد"؛ الذي ثارت حوله قضية كبيرة بسبب اختيار أحد أساتذة الجامعة الأمريكية بالقاهرة أن يدرسه للطلاب عام ١٩٩٨، مما أثار حفيظتهم، ودار جدل واسع بين المثقفين في مصر حول هذه القضية، وانتهى الأمر بقرار د. مفيد شهاب، وزير التعليم العالي آنذاك بسحب كتاب رودينسون من الجامعة. انظر: محمد بين الحقيقة والافتراء: ص ٢١، ومقدمة الكتاب. وقد فند د. أبو ليلة آراء الكاتب في هذا الكتاب بحجج قوية، وتتبع منابع فكره، وأثرها في تعصبه الشديد تجاه الإسلام.

(٥) النجم: ١٩ – ٢٠.

العلى، وإن لشفاعتهن ترتجي"، ففرح المشركون بهذا الوصف لأصنامهم الثلاثة اللات والعزى ومناة، ونعتها بالغرانيق العلى، وبأن شفاعتهن ترتجى. فلما بلغ آخر السورة؛ وهي آية فيها سجدة، سجد المؤمنون والمشركون معًا[1]، وهو قطعا ما لم يحدث.

• من ناحية **النقل**، لم ترد هذه القصة بأسانيد صحيحة، ولم ترد في الكتابات المبكرة في الإسلام، بل ولم يذكرها ابن إسحاق، وهو الحجة في كتابه السيرة النبوية، وقد ظهرت للمرة الأولى في تفسير الطبري، في القرن الرابع الهجري[2]. ويُعزى مصدر الرواية الأصلي إلى الواقدي (ت ٢٠٧هـ) الذي رفض أهل التحقيق روايته؛ وعدُّوه من الوضَّاعين، فأكثر طرق هذا الحديث واهية[3]. وكل من أقر هذه الرواية؛ مثل "وات" و"بروكلمان"، آثر اعتماد الضعيف الشاذ من الروايات لأنها توافق مقصده[4].

• حسب رواية المفسرين التي اعتمد عليها المستشرقون، فإن قصة الغرانيق قد وقعت في السنة الخامسة من البعثة النبوية[5]. ولكن سورة النجم تتحدث عن معجزة الإسراء والمعراج التي كانت متأخرة، على أرجح الأقوال، إلى ربما السنة العاشرة من البعثة. على هذا يكون زعم المستشرقين بأن المهاجرين إلى الحبشة قد عادوا إلى مكة

---

(١) كان الإمام ابن جرير الطبري هو أول من ذكر هذه الرواية من المفسرين، في معرض تفسيره للآية ٥٢ من سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى ..﴾.وقد زعم من افترى هذه القصة أن الشيطان وضع على لسان النبي ﷺ، وحاشاه وهو المعصوم أن يفعل، عبارة 'تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى'. انظر: مختصر من تفسير الإمام الطبري: ١/ ٤٨٨. وقد فند الإمام القرطبي هذه المزاعم، وقال إنه لا يصح شيء من الأحاديث التي وردت فيها. انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: المجلد السادس: الجزء ١٢، سورة الحج: الآية ٥٢، ص ٥٣- ٥٧. ولتفاصيل أخرى عن هذه الرواية، انظر على سبيل المثال: محمد ﷺ بين الحقيقة والافتراء: ص ١٤١؛ قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: ص١٨٨.

(٢) الشفا: ٢/ ١١٦؛ محمد بين الحقيقة والافتراء: ص: ١٤١ – ١٤٢؛ قضايا قرآنية: ص ١١٩.

(٣) قال الشافعي وابن حنبل: "كُتُب الواقدي كذب": انظر الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء: ط ١١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ٩/٤٦٢. وقال الذهبي: "الواقدي يركب الأسانيد"، وقال النسائي: ليس بثقة: انظر: سير أعلام النبلاء: ٩/٤٥٧، وذكر المعروفين بوضع الحديث على رسول الله ﷺ، فكان منهم الواقدي. السابق: ٩/ ٤٦٣.

(٤) عبد الله الأمين: الاستشراق في السيرة النبوية: ص ٥١.

(٥) لعودة المهاجرين من الحبشة إلى مكة في حوالي هذه الفترة. انظر: الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: الرحيق المختوم: ط ٢٠، القاهرة: دار الوفاء، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص٩٨.

عندما سمعوا بالمصالحة بين محمد ﷺ وكفار قريش لا أساس له من الصحة[1].

- لم تعرف العرب أصنامًا قط باسم الغرانيق العلا، حتى تأتي الآية بتمجيدها[2].

* وقد أوردت أرمسترونج هذه القصة لتقول إن "الأمر بنبذ عبادة الأوثان"، جاء بعد سنوات من نزول الوحي لأول مرة؛ فيكون تعامل الإسلام مع قضية التوحيد، مشابها لنهج اليهودية في تعاملها مع البشر. فهي ترى أن البشر يرفضون تغيير معتقداتهم بسهولة، فيجب مهادنتهم، وتهيئتهم قبل أن يقبلوا هذا التغيير عن طيب نفس. ولكن قصة الغرانيق، كما وضحنا لا أساس لها من الصحة، فيكون الفرض الذي بنته أرمسترونج عليها، هو الآخر "باطل". ويبدو أن التغيُّر في منهج تعامل أرمسترونج مع الرواية، بين مؤلفاتها الأولى والأخيرة، يعكس أيضا تغييرا في نهج أرمسترونج من محاولة إظهار الموضوعية، إلى شيء من الهجوم الخفي.

٣. مغالطة تطور العقيدة الإسلامية:

دارت أرمسترونج كثيرا حول قصة الغرانيق؛ في محاولة لإثبات تطور العقيدة الإسلامية، مقتفية أثر عدد من المستشرقين؛ ممن حاولوا "إخضاع العقائد الإسلامية" لفكرة تطور العقائد. وقد ناقش هذه القضية عدد من الباحثين الإسلاميين؛ وكان رأي أحدهم أن ما قاله وات عن تطور عقيدة التوحيد ربما كان استمرارًا طبيعيًا لنظرية الغربيين عن التطور التدريجي للدين، وهو مرفوض، لأن العقيدة هي تصور شامل للكون والحياة، فإن لم يكن النبي ﷺ يعرف مقدما أبعاده وخصائصه وأسسه، فكيف يبدأ دعوته مجابها بها الإنسان والعالم والتاريخ[٣].

كما تحدث باحث آخر عن المنهج الإسقاطي للمستشرقين، كما فعل "مونتجمري وات"؛ حيث أسقط الرؤية العقلية الغربية المعاصرة حول تدرج الأديان، ومنها قضية

---

(١) الصواب أنهم عادوا عندما سمعوا بإسلام عمر بن الخطاب رضى الله عنه. انظر: د. محمد أبوليلة: القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: ط ١، القاهرة: دار النشر للجامعات، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م. ص١٣٦. وقد رجح هيكل أيضا في كتابه "حياة محمد"، أنهم عادوا بسبب إسلام عمر ونصره للإسلام، فاضطرت قريش لمهادنة المسلمين، فعادوا لما سمعوا بذلك. انظر: د. محمد حسين هيكل: حياة محمد: ط ٣، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٧هـ، ص ١٦٠ - ١٦٤.

(٢) محمد بين الحقيقة والافتراء: ص١٤١.

(٣) قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: ص ١١٢.

التوحيد، على الدين الإسلامي، أسوة بغيره من الباحثين الغربيين[1]. فالقضية ليست قضية تدرج، بل هي مراحل؛ كلٌ منها له دوره. فالمرحلة المكية كانت مرحلة "تثبيت العقيدة"، بينما جاءت المرحلة المدنية كمرحلة للتشريع، وذلك بعد تكوُّن الأمة الإسلامية، وهذا تطور طبيعي، وهو عكس ما تصوره المستشرقون حول تدرج الدين الإسلامي ذاته[2].

ويمكن الآن بعد أن عُرض جانب من فكر أرمسترونج، حول قضية التطور العقدي، اقتراح سببٍ آخر لهذا الإسقاط حول تطور "التوحيد" في الإسلام. فهي في تصور الباحثة تومئ لعقد مقارنة بين الإسلام، وبين العقيدة اليهودية، ومراحل تطورها. فهي تكرر أن تغيير العقيدة، لا يمكن أن يأتي فجأة لأنه يخالف طبيعة الإنسان، مستدلة على ذلك بتطور اليهودية بصفة خاصة؛ من الوثنية، إلى عبادة "إلوهيم"، الذي تغير اسمه إلى "يهوي" مع ظهور سيدنا موسى عليه السلام. ولكن لم تكن هناك إدانة للأوثان ورفضها صراحة إلا بعد إشعياء الثاني، كما ذكر من قبل. ففي رأي الباحثة أن هذا هو ما تريد أن تقوله أرمسترونج "تحديدا" عن "التوحيد في الإسلام"؛ وهو أن النبي ﷺ لم يكن في استطاعته أن يفاجئهم بقضية رفض الأوثان لأن هذا يخالف ما اعتادوا عليه. وهذا "يعني" أن النبي ﷺ هو الذي "صنع" ديانته وطورها، حسب وقائع الحال؛ لا أن القضية ترتبط بوحي إلهي. ولكن التحول في الإسلام، كما هو معروف كان من "الوثنية" للتوحيد، في لحظة، ولم يكن هناك مراحل "بينية"[3].

* * *

المطلب الثالث: مفهوم الكفر والإيمان بين اليهودية والإسلام:

مفهوم الكفر والإيمان:

تقول أرمسترونج إن وجود الله كان أمر مسلم به قبل الإسلام، وأن المقصود "بالكافر" في القرآن هو "الجاحد" أو "الكافر بنعمة الله"، وليس الكافر هو من "لا

---

(١) الاستشراق في السيرة النبوية: ص ٥٠.

(٢) السابق: ص ٤٢.

(٣) فُصِّل القول في هذه القضية في التعقيب على المطلب الأول من الفصل الخامس؛ إلى جانب ما ذُكر في التعقيب على المطلبين الأول والثاني من هذا المبحث.

يعتقد في وجود الله". فهي ترى أن الكافر ليس هو "الملحد" بالمعنى الذي نقصده الآن، بل هو الشخص الذي يجحد نعمة الله(١). وفي رأيها أن ترجمة "كافر" إلى من لا يعتقد في وجود الله 'في الإنجليزية'، هي ترجمة مضللة(٢). وذلك، كما تقول، لأن النبي ﷺ لم يكن يعارض تحديدًا معتقدات أبي الحكم وأبي سفيان، بل غالبية ما كـــانوا يعتقدونـــه كان صحيحًا؛ فقد آمنوا بأن الله هو الخالق وأنه رب الكعبة، مستشهدة بعـــدد مـــن الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾(٣)، إلا أنها لم تذكر أي مصدر لما قالتـــه عـــن أبي الحكـــم وأبي سفيان، وكأنه أمر مسلم به(٤).

* والكاتبة تحاول بذلك أن تنفي صفة الشرك أو الكفر بمعناه الحقيقي عـــن أهـــل مكة؛ وهو ما ينفي بالتالي أن مجيئ النبي (ﷺ) قد أحدث تغييرًا جذريًا في معتقـــداتهم، وذلك ليبقى الجانبين السياسي والاجتماعي هما الأصل في رسالة الإسلام، وهو قطعًـــا غير صحيح.

وبالمقابل تقدم أرمسترونج تصورها للمؤمن كما جاء في القرآن الكريم؛ حسب رؤيتها. يتلخص رأيها في أن الإسلام لا يطلب من المؤمن تبنِّي أي تعاليم "صحيحة" عن الذات الإلهية، مثله في ذلك، كما تقول، مثل 'اليهودية'، التي لا تطالب اليهود بالاعتقاد في أي تعاليم أرثوذكسية(٥) *orthodoxy* أو 'صحيحة' "عن الله". وإذا كان

(1) *A History of God:* p. 142; *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 78.

(٢) سيرة النبي محمد: ص ١٥٤–١٥٥، وانظر: *A History of God:* p. 142.

(٣) العنكبوت: ٦١.

(4) Armstrong Karen, *Muhammad: A Prophet For Our Time*, p. 78 -79.

وأرمسترونج تورد هنا شرح العالم الياباني أيزوتسو Izutsu لكلمة "الكفر"، والتي فسرها، كما قالت، بأنها مشتقة من "كَفَر"؛ أي أن المرء يرفض بفظاظة ما يُقدم له بلطف وكرم من ربه. ولكن إيزوتـــسو لم يكـــن يتحـــدث – بالتحديد– عن معنى "الكفر" كما ورد في القرآن الكريم، بل كان يتحدث عن التطور الدلالي لكلمة "الكفـــر" في القرآن. وفي رأيه، أن اللفظ كان في البداية يعني جحود نعم الله، ثم تطور إلى استعماله كمقابل للإيمان بالله.

Izutsu Toshihiko, *God and Man in the Qur'an*: p. 22.

(٥) مصطلح *Orthodoxy* هو مصطلح يوناني، لم يكون مألوفا قبل دخول المـــسيحية إلى العـــالم الإغريقـــي، أو المتحدث باليونانية، ويشير إلى الاعتقاد الصحيح. والمصطلح يشير في المسيحية إلى مجموعة المعتقدات والتعاليم التي تم الاتفاق عليها في القرن الرابع الميلادي في مجمع نيقية، حيث طالب الإمبراطور الروماني بوضع مقاييس محددة، لما كان في ذلك الوقت يعد ديانة غير منظمة نسبيا. وقد عقدت العديد من المناظرات حول هذه المعتقدات وأشهرها ما قام بين أثَنازيوس ويوستازيوس Eustathius (المتعلقة بالتثليث) من جانب، مع آريوس ويوزبيـــوس Eusebius (الآريوسية) على الجانب الآخر. وفي النهاية انتصرت الرؤية المتعلقة بالتثليث في الكنيسة الكاثوليكية وأصبح يشار إليها على أنها **التعاليم الأرثوذكسية** في أغلب الكنائس. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Orthodoxy

اليهودي أو المسلم غير مطالب بأي اعتقاد صحيح في 'الإله' فما هو المطلوب منه؟ تجيب أرمسترونج بأنه مطالب "**بالممارسة الصحيحة للدين**، أي إقامة أركانه العامة وشعائره *orthopraxy*[1]".

بناء على هذا تقول أرمسترونج إن القرآن نفسه يقول إن المؤمن: "ليس هو الفرد الذي يوافق على مجموعة من الأفكار، مثل تلك التي توجد في المذاهب العقدية المتعددة أو 'المواد التسع والثلاثين'[2]. بل هو الفرد الذي نجح في اكتساب خشية مباشرة من الحقيقة القدسية التي سلم لها نفسه، ويرتعد وَجَلا عند ذكرها ويعبر عن إسلامه بشعيرتين متلازمتين هما الصلاة والصدقات"[3]. الخلاصة أن المؤمن ليس هو من يعتقد "أفكارا لاهوتية صحيحة"؛ و'الكافر' ليس هو 'من لا يؤمن بوجود الله'، "وليس أيضا من يعتنق أفكارًا لاهوتية غير صحيحة، وإنما هو من يجحد فضل الله"[4].

* وأرمسترونج بهذا، تحدد حسب مفهومها، أن الإسلام هو دين "عملي" بشكل أساسي؛ مثله في ذلك مثل اليهودية. فيعبر المسلم عن إيمانه بأداء شعائر الصلاة والزكاة، وليس مطلوبا منه أن يتبنى أي "تعاليم صحيحة عن الذات الإلهية". أما الكافر

---

(١) مصطلح *Orthopraxy* مشتق من اليونانية ويعني "الممارسة الصحيحة"، ويشير أيضا إلى الديانة التي تركز بشكل أساسي على الأفعال الأخلاقية، وإلى تلك المرتبطة بالطقوس liturgical (مثل القداس الإلهي في المسيحية). وهذا المصطلح يقابله مصطلح *Orthodoxy* أو الأرثوذكسية الذي يتعلق بالاعتقاد الصحيح، وأداء شعائر بعينها (مثل الصلاة والحج في الإسلام). وقد أُقحم هذا اللفظ في الكتابات الغربية على غالبية الأديان السماوية والوضعية، وجاء في إحداها عن الديانات السماوية الثلاثة، باختصار: تصف الكنيسة المسيحية االكاثوليكية والإنجيلية وغيرهما من الكنائس؛ تصف "الديانة المسيحية" بأنها تجمع بين المفهومين الاعتقادي *orthodoxy* والعملي *orthopraxy*. أما اليهودية فهي ديانة عملية بشكل أساسي *orthopraxy* وبها بعض القضايا الاعتقادية القليلة مثل الاعتقاد في الله وفي وحدانيته. وكذلك **الإسلام** فهو عملي بصورة أساسية، بناء على الأركان الخمسة التي هي من دعائم الإسلام، ولكن الجانب الاعتقادي لا يُغفل لأن "النطق بالشهادتين" يعبر عن الجانب الاعتقادي. انظر: سيرة النبي محمد: ١٥٤؛ http://en.wikipedia.org/wiki/Orthopraxy#cite_note-0

(٢) هي المواد التي وضعت عام ١٥٦٣م، وتمثل معتقد الكنيسة الأنجليكانية Anglican Church، وتشمل المعتقدات والتقاليد الدينية والطقوسية التي أنشأتها الكنيسة. والكنيسة الأنجليكانية تمثل للبعض الكاثوليكية غير البابوية، وتمثل لآخرين المسيحية البروتستانتية. http://en.wikipedia.org/wiki/Thirty-Nine_Articles

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ. أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢-٤].

(٤) سيرة النبي محمد: ص ١٥٤- ١٥٥.

فهو من يجحد نعمة الله عليه؛ وليس هو من يعتنق أفكارا لاهوتية غير صحيحة، فالمهم أن يمارس الطقوس والشعائر المفروضة. ويُذكر أن موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي الأندلسي، هو أول من وضع قائمة ذكر فيها "العقائد الصحيحة"، من وجهة نظره، التي يجب أن يؤمن بها كل يهودي(١).

تعقيـــب:

١. المقصود بلفظ "الكفر" في القرآن الكريم:

توحي أرمسترونج في حديثها عن الدلالة اللفظية لكلمة "الكفر" بأن معناها لم يكن "الشرك" كما هو شائع، بل أن المقصود هو فقط جحود النعمة. كما قالت إن ترجمة "كافر" إلى "من لايعتقد في وجود الله"، هي ترجمة مضللة. وما قالته أرمسترونج عـن مفهوم "الكفر" و"الإيمان"، هو اختزال مخل، لما قاله عالم اللغة الياباني إيزوتسو في اثنين من مؤلفاته عن مفهومي الكفر والإيمان في القرآن(٢). ينـــاقش إيزوتـــسو في إحـــدى مؤلفاته(٣)، الحقول الدلالية المتعلقة بالإيمان مثل الكفر والشكر والإسلام والتـــصديق. وفي رأيه أن دلالة "الكفر" في القرآن الكريم تغيرت من "جحود النعمـــة"، إلى "عـــدم الإيمان بالله"، وأن هذا المعنى الأخير هو المعنى الذي انتهى إليه القرآن الكريم(٤).

وهو يتتبع دلالة اللفظ في أصل العربية وفي القرآن الكريم، فيقول إن المعنى الأصلي لكلمة "الكفر" في العربية هو "عدم الشكر"، وعدم العرفان بفضل الغير، إلا أن كلمـــة "الكفر" في القرآن ارتبطت بعدم الإيمان بالله، فأصبح عدم العرفان موجه تحديـــدا إلى آلاء الله ونعمه على عباده، وكانت هذه هي الصورة الأولى في تطور دلالة اللفـــظ(٥).

---

(١) انظر: الفصل السابع: المبحث الثالث: ص ٤٠٩ وما بعدها، لمزيد من التوضيح حول أصل هذه المقولة، الـــتي ترجع لتعيين موسى بن ميمون عقائد محددة لليهودية لأول مرة في تاريخ اليهودية.

(٢) أشارت أرمسترونج إلى أحد مؤلفات إيزوتسو، بصورة يشوبها الكثير من العموم. فقد أشارت إلى الصفحات ١٢٧ -١٥٧، من كتابه *Ethico- Religious Concepts in the Qur'an*، لتستدل بهذ الصفحات على **عبـــارة واحدة، وهي أن القرآن الكريم لا يقصد بكلمة الكفر، عدم الإيمان**، بل جحود النعمة والتكبر. انظر:

A Prophet of Our Time: p. 78.

(3) Izutsu, T.: *God and Man in the Quran.*

(4) Ibid., pp. 21-22.

(5) Ibid.

ويرى إيزوتسو أن لفظ "الكفر" قد تطور استعماله، فتحول من "عدم الشكر" إلى "عدم الإيمان بالله"، بمعنى نفي الإيمان عن الشخص. وينتهي إيزوتسو إلى أنه في آيات الوحي الأخيرة، لم يعد لفظ الكفر، يعني "عدم الشكر"، بل أصبح يستعمل كمقابل لعدم الإيمان أو الاعتقاد[1]. وعن الدلالة الأخلاقية لمفهوم الكفر والإيمان؛ يقول إيزوستو إن لفظ "الكفر" يتضمن معاني "الجحود" و"الاستغناء" و"الاستكبار"[2]، إلى جانب معنى "عدم الإيمان بالله"[3].

فإيزوتسو يقدم نقاشا علميا موضوعيا، ليستدل به على الرأي الذي ذهب إليه، وهو أن لفظ الكفر في القرآن الكريم تطور من معنى جحود نعم الله، إلى معنى عدم الإيمان بالله. وما ذهب إليه ينقصه شيء من الدقة، لأنه أغفل السياق في كثير من الأحيان، واحتمال اللفظ لكل هذه المعاني. ولكنه في النهاية لا يقطع بالأمر، بل يحاول تتبع المعنى من خلال الاستدلال بالآيات. أما أرمسترونج فقد اقتبست إحدى عباراته، وأخرجتها من سياقها الذي وضعها فيه، لتجزم بأن معنى "الكفر" في القرآن ليس مقصودا به "عدم الإيمان"، بل "الاستكبار وجحود النعمة". وكعادتها تضع القارئ في حيرة، حين تقحم مثل هذه المفاهيم دون توضيح الخلفية التي جاءت منها، أو الدليل الذي جعلها تجزم بأن المقصود منها هو المعنى الذي ذكرته.

وقد جاء في الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، أن الكفر والكافر يأتي في القرآن الكريم على أربعة أوجه؛ أولا: الكفر بمعنى الكفر بتوحيد الله والإنكار له، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[4]، أي أنكروا توحيد الله. ثانيا: الكفر بمعنى الجحود، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ﴾[5]، أي جحدوا به. ثالثا: كفر

---

(1) Ibid., p. 22.

يفرد إيزوتسو لكلمة "الكفر" حقلا دلاليا مستقلا، ويضع فيه الكلمات التي تتعلق بدلالة الكفر مثل الشرك، والفسق، والعصيان، والظلم، والاستكبار، والضلال، ويقوم بدراستها على أساس أن "الكفر" يعد مقابلا للإيمان. انظر: السابق: ص ٣٢ وما بعدها، ويمكن الرجوع إليه لمزيد من التفاصيل.

(2) Izutsu: *Ethico-Religious Concepts in the Qurán*, p. 120.

(3) Ibid., p. 124.

(٤) البقرة: ٦، ١٦١.

(٥) البقرة: ٨٩.

النعمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ﴾[1]؛ وفي سورة النمل ﴿لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾[2]، أي أكفر النعمة. رابعا: الكفر بمعنى البراءة، مثل ما جاء على لسان الشيطان في قوله تعالى: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾[3]، يقول (الشيطان): أي تبرأت[4].

٢. الفارق بين المعتقد اليهودي والمعتقد الإسلامي:

وهنا يجب طرح هذه التساؤلات: ما هي علاقة مفهوم لفظي "الكفر"، و"الإيمان" بقضية تطور الأديان؟ ولم ربطت أرمسترونج بين الإسلام واليهودية، في قولها إن الإسلام لا يدعو إلى تبنِّي أي تعاليم "صحيحة عن الذات الإلهية، مثله في ذلك، كما تقول، مثل 'اليهودية'، التي لا تطالب اليهود بالاعتقاد في أي تعاليم أرثوذكسية أو 'صحيحة' "عن الله"[5]؟ هذا، على الرغم من أن الإسلام، كما هو معروف، به عقائد محددة، يجب أن يؤمن بها المسلم. وقد تيسر لي بتوفيق من الله سبحانه، أن وقفت على مصدر هذه الفكرة، مما ساهم في جلاء الغموض عنها.

لقد وردت عبارة أرمسترونج "ذاتها" في مقال نُشر في دائرة المعارف اليهودية للحاخام اليهودي الأمريكي كوفمان كوهلر Kaufmann Kohler (١٨٤٣- ١٩٢٦)، في حوالي عام ١٩٠٦ تحت عنوان "أركان الاعتقاد"، وقال في أول سطر في مقاله: "إن اليهودية مثلها في ذلك مثل الإسلام والمسيحية، لا يمكننا القول بأنها تحتوي على مجموعة عقائد بعنيها". وقد تحدث في مقاله عن عدة قضايا عقائدة منها، أنه لا يوجد احتياج للعقائد في اليهودية، وأشار إلى تطور اليهودية، كما ذكر العقائد التي حددها ابن ميمون، ثم عقب قائلا إن حاخامات اليهود بعد ميمون، من القرن الثالث عشر

---

(١) البقرة: ١٥٢.

(٢) النمل: ٤٠.

(٣) إبراهيم: ٢٢.

(٤) أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامغاني (ت ٤٧٨هـ): الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: حققه وقدم له: محمد حسن أبو العزم الزفيتي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٥م، جـ ٢، ص ١٨٧-١٨٩.

(٥) سيرة النبي محمد: ١٥٤.

وحتى القرن الخامس عشر، اختزلوها في ثلاث عقائد فقط وهي؛ الإيمان بالله، والإيمان بالخلق (أو الوحي)، والإيمان بالجزاء[1]. ولا يزال الخلاف قائما بين العلماء في العصر الحديث حول هذه العقائد.

إذن هذه العبارة المقتبسة من كوهلر، دون الإشارة إليه، تريد بها أرمسترونج أن تخبرنا أن الإسلام "اقتبس من اليهودية" فكرة، عدم اعتناق أي عقائد صحيحة، لأن المهم هو الجانب العملي. فإذا صح قولها، وهو قطعا غير صحيح، يكون الإسلام، المتفرد في عقائده عن كل الأديان السابقة، مجرد امتداد لليهودية؛ التي "لا يوجد بها أي عقائد محددة"، كما يقول المنتمون إليها.

اختلاف الخطاب ودرجة حدَّته بين كتابها الأول وكتابها الأخير عن النبي ﷺ:

بقي في حديث أرمسترونج عن مرحلة الإسلام في تاريخ الألوهية، نقطة أخيرة، وهي وإن لم تكن في صلب الموضوع، إلا أنها جديرة بالتوقف عندها. ففي كتابها الأخير عن النبي ﷺ والصادر عام ٢٠٠٦؛ *Muhammad: A Prophet For Our Time*، استعملت أرمسترونج لهجة حادة جدا، بل وكلمات غير لائقة في حق النبي الكريم ﷺ، لم ترد في كتابها الأول الصادر عام ١٩٩٢، والذي ترجم بعنوان "*سيرة النبي محمد*". كما أن لهجتها في الكتاب بصورة عامة اختلفت عن لهجتها الأولى التي توحي بالفهم والتقدير لشخص النبي ﷺ، وإن لم تؤمن به كنبي، بل وباحترامها للإسلام كدين. من أمثلة ذلك، ما يلي:

- تتحدث أرمسترونج عن بدء النبي ﷺ الجهر بالدعوة بعد أن نزل قوله تعالى: **﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾**[2]، فتقول فما كان من عشيرته إلا أنهم قاطعوه ورفضوا أن يسمعوا منه، ولكن عليًّا، وهو الفتى ذو الثلاثة عشر عاما، صرخ فيهم قائلا: "يا نبي الله ، سأكون أنا مساعدك في هذا الأمر"، فالتزمه النبي ﷺ وقال "هذا هو أخي، وساعدي وخليفتي بينكم... فانفجروا ضاحكين، وقالوا لأبي طالب: "لقد أمرك أن

(1) http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1832&letter=A&search=Articles of Faith Funk#5588

(٢) الشعراء: ٢١٤.

تستمع لابنك وتطيعه"[١]! وقد أورت أرمسترونج هذه القصة في كتابها الأول، دون أن تعقب عليها[٢]. أما في كتابها الأخير، فهي تعقب على هذه الواقعة بقولها: "لم يتأثر محمد بهذا **الفشل المهين**، واستمر في الدعوة لدينه في المدينة (أي مكة)، ولكن لم يصادفه إلا القليل من النجاح"[٣]. ولا يهم هنا إيرادها الواقعة بقدر نبرة التعقيب التي لم تخل من إهانة مقصودة، تذهب لأبعد من مجرد قراءة الحدث.

- في تعقيبها على قصة الغرانيق، تقول في كتابها الأول: "إنه حتى إذا ما أُخذت قصة الغرانيق مأخذ الجد، فليس فيها ما يوحي بأن محمدًا كان بصدد حل توفيقي مشبوه مع قريش"[٤]. أما في كتابها الأخير، فتقول: "لم يروِ تلك الحادثة سوى اثنين من كُتاب السيرة النبوية الأوائل، ويرى بعض العلماء أنها مشكوك في صحتها، برغم أنه يصعب أن نجد سببًا لأن يخترع أحد مثل تلك الحادثة"[٥]، موحية بذلك للقارئ أن الأرجح أنها قد حدثت.

- وعن واقعة الطائف، تقول في كتابها الأول: عن نفس الوقعة: "وكان محمد وهو قابع (أو مختبئا خائفا) في البستان يشعر انه استنفد كل طاقاته..."[6]. إلا أنها تقول في كتابها الأخير، إنه بعد أن طاردوه في طرقات الطائف، وقذفوه بالحجارة

---

(١) أوردت هذه القصة عن كتاب الطبري: "تاريخ الرسل والملوك". راجع: الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: دار المعارف بمصر، ذخائر العرب ٣٠، ١٩٦٠، ٢/٣١٩ - ٣٢١. وموجز الرواية كما أوردها الطبري؛ أن على بن أبي طالب ﷺ قال:"إنه حين نزلت هذه الآية: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ على النبي ﷺ، دعاه فقال له: 'يا على، إن الله أمرني أن أنذر عشيرتك الأقربين'، فضقت بذلك ذرعا، وعرفت أني متى أباديهم بهذا الأمر أرى منهم ما أكره...". وحين جلس إليهم النبي ﷺ ليحدثهم، قال لهم: "يا بني عبدالمطلب؛ إني والله ما أعلم شابا في العرب جاء قومه بافضل مما قد جئتكم به؛ إني قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم"؟ قال علي: "فأحجم القوم عنها جميعا، وقلت: 'وإني لأحدثهم سنا...؛ أنا يا نبي الله، أكون وزيرك عليه'. فأخذ برقبتي، ثم قال: "إن هذا أخي ووصيّ وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا. قال: فقام القوم يضحكون، ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع".

(٢) سيرة النبي محمد: ١٦٣.

(3) Armstrong, K., *Muhammad: A Prophet For Our Time:* pp. 66-67.

(٤) سيرة النبي محمد: ص ١٧٧.

(5)*Muhammad: A Prophet For Our Time*: p. 69.

(٦) سيرة النبي محمد: ص ٢٠٦.

"تصاغر محمد بصورة مخزية وراء شجرة، وكان على حافة اليأس"[1]. ولا يوجد أي مبرر لذكرها عبارات لا ضرورة لها، ولا تضيف للنص، وفوق كل ذلك، فهي لا تليق بجلال النبي ﷺ، في دراسة، الأصل فيها أن تكون موضوعية؛ ولكن أيا من هذا لا ينال من قدره ﷺ، كما قال تعالى ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾[2].

* والمقصد من هذه المقارنة الموجزة بين "تعليقاتها"، على نفس الوقائع، في الكتابين؛ هو بيان أنه يجب توخي الحذر في الحكم على ما تقوله أرمسترونج عن الإسلام. فهي قد تُظهر الموضوعية أحيانا، إلا أنها قد تضمر شيئا آخر، ولا يتضح هذا إلا من خلال "ترجمة ما تكتبه"، ترجمة دقيقة، لا تُحَمِّل عباراتها، بل تعكس ما تقوله صراحة، لنتمكن بذلك من محاورتها على أساس ما تعتقده بالفعل، وليس ما نراه نحن ملائما لأن يقال.

ملامح النظرية التطورية في عرض أرمسترونج لمرحلة "نشأة التوحيد في الإسلام":

اتبعت أرمسترونج فكرة التطور العقدي، في عرضها لمرحلة نشأة التوحيد في الإسلام. ومن أهم آلياتها في عرض تلك المرحلة ما يلي:

- تعميم فكرة المقدس المفارق numinous التي قال بها أوتو، على اللقاء الأول بين النبي ﷺ وأمين الوحي جبريل عليه السلام واللجوء إلى التفسير النفسي لظاهرة الوحي.
- الاعتماد على "مصطلحات المدرسة الرومانسية"، مثل "السلبية الحكيمة"، للإيحاء بأن الوحي لون من ألوان الشعر الذي يفيض عن الشاعر بتلقائية ودون جهد منه.
- التفسير الحداثي لبعض آيات القرآن الكريم، ومحاولة الربط بين "الوحي" و"الكلمة" في المسيحية، من خلال المقارنة بين سورة القدر، وسورة مريم، حسب المعاني الغريبة التي جاءت بها، حيث أعطت لنفسها الحرية الكاملة في التعامل مع النص القرآني.
- اللجوء للرمزية، في تفسير آية النور، اعتمادا على مناهج تفسير الكتاب المقدس،

---

(1) *A Prophet For Our Time*: p. 91.

(٢) الحجر: ٩٥.

لتوحي "باستمرارية الوحي"، وربط ذلك بالتجربة الروحية أو الدينية.

- محاولة الربط بين تأخر الأمر بالتوحيد في اليهودية، ومراحل تطورها، بالأحداث التي مر بها الإسلام في مكة؛ لإسقاط قضية تطور العقيدة اليهودية، على التوحيد في الإسلام بصورة غير منطقية وغير منهجية، معتمدة في ذلك على التفسير الخاطئ لآيات الوحي الأولى من سورة العلق، وربط الأمر بالتوحيد الخالص بواقعة الغرانيق المختلقة.
- التفسير اللغوي الخاطئ لكلمتي "الكفر" و"الإيمان"، للقول بأن هذه المفاهيم تتشابه مع ما تقول به اليهودية؛ حيث لا يطلب من اليهودي أن "يؤمن بعقائد بعينها"، وتقول إن ذلك هو أيضا الحال في الإسلام.

خلاصة الفصل:

* تتحدث أرمسترونج عن بداية أهم مرحلة في تاريخ البشرية، وهي مرحلة توحيد العبودية لله تعالى، كما جاء في القرآن الكريم، وتحاول أن تنفي أمر القرآن الكريم بالتوحيد في آيات الوحي الأولي من خلال التشكيك في واقعة الغار، وربطها بفكرة "المقدس المفارق"، وتأويل هذه الواقعة تأويلا نفسيا.

* تحاول الكاتبة أيضا، مثل من سبقها من المستشرقين أن ترد حقيقة أن القرآن الكريم "وحي إلهي"، وتصف الوحي بأنه لون من ألوان الشعر، مستخدمة مصطلح "السلبية الحكيمة".

* تحاول الكاتبة من خلال التفسير الخاطئ لآيات الوحي الأولى، واستثمار واقعة الغرانيق المختلقة، أن تقول إن التوحيد الإسلامي مر بمراحل تطور، مثله في ذلك مثل الديانة اليهودية.

* تقدم الكاتبة أيضا تفسيرها الخاص لمعاني "الإيمان" و"الكفر"، وقد جانبها الصواب فيما قدمته من معان. وهي تعتمد في ذلك على آراء عالم اللغة الياباني "إيزوتسو"، وذلك لتقول إن المسلم غير مطالب بالاعتقاد في أمور بعينها، مثله في ذلك مثل اليهودي والمسيحي. وقد قامت الباحثة بتوضيح منبع فكرها، وتفنيد هذا الادعاء.

* * *

الفصل السابع

مرحلة إله الفلاسفة في رؤية أرمسترونج

المبحث الأول:

نشأة الفلسفة الإسلامية

المبحث الثاني:

مرحلة فلاسفة الإسلام

المبحث الثالث:

نشأة الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية

المبحث الرابع:

نشأة الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى

تمهيد

تنتقل أرمسترونج بعد مرحلة نشأة الإسلام ورسوخه في أنحاء لأرض؛ شرقها وغربها، إلى ما أطلقت عليه اسم مرحلة "إله الفلاسفة". وترى أرمسترونج أن مرحلة الفلسفة كانت تمثل مرحلة تطور، في العقائد بصفة خاصة؛ لأنها تقارن "الفكر الفلسفي في الإسلام"، وتجدده، وإضافته للفكر الإنساني، بالتطور الذي لحق العقائد اليهودية والمسيحية. هذا، رغم أن الفكر الفلسفي الإسلامي، يظل فكرًا، وليس تطورا عقائديا. ويبدو أن أرمسترونج قد تأثرت بالمنهج الذي سار عليه جولدتسيهر في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام"، حيث عد "علم الكلام" مرحلة من مراحل "التطور العقدي"، لأنه نظر إلى الجدل الكلامي حول العقائد على أنه تطور في العقيدة، وهو غير صحيح. ولكنه يقيس الأمور على منهجه، الذي يرى أن أي إضافة فكرية هي نوع من تطور الدين ذاته؛ متجاهلا بذلك الأصول التي ينبع منها الفكر، والتي لا تتغير بالقطع، في حالة الدين الإسلامي. كما أنه يغفل بذلك، كما فعلت أرمسترونج، أسباب ظهور هذا العلم، والمقصد منه؛ وهو الجدل العقلي مع غير المسلمين.

ويبقي الخلاف الدائم بين المدرستين؛ الإسلامية والغربية، والذي يعود في جذوره إلى أن الدين الإسلامي، له أصوله ومصادره التي لا تتغير؛ القرآن والسنة. في حين أن الفكر الغربي، خاصة في القرنين الماضيين، يرى أن كل شيء قابل للتغيير والتعديل، والتطور. كما أن كل شيء في رأيهم، قابل للنقد، وقابل لأن يخضع للتعديل ليواكب الحياة المعاصرة؛ حتى الأديان ذاتها، ومن هنا كان وصفهم للمسلمين بالجمود. ولكن، لولا المرجعية الثابتة للإسلام، لتشعبت أودية الخلاف بين المسلمين إلى ما لا نهاية، ولتاهت أصول الدين، كما حدث مع غيره من المعتقدات، لغياب المرجعية. وفي مقاصد الإسلام "العامة"، ما يجعله صالح لكل زمان ومكان[1].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الشاطبي: الموافقات؛ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية؛ الشيخ يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية.

المبحث الأول
نشأة الفلسفة الإسلامية

نشأة الفلسفة الإسلامية وأهم موضوعاتها:

نشأة الفلسفة:

تتحدث أرمسترونج عن ظهور ما عرف بالفلسفة الإسلامية، بدءا من "الكندي" فيلسوف العرب، ومرورا بالفارابي وابن سينا. ثم تنتقل بعد ذلك إلى الفلسفة اليهودية، وانتهاء بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى. وقد أطلقت على هذه المراحل، مرحلة "إله الفلاسفة"؛ وهي تعني بذلك أنها تمثل مرحلة في تطور "صور الاعتقاد في الإله"، حسب تعبيرها. كما أن الكاتبة تشير إلى تأثر الفكر الإسلامي الفلسفي بما ترجم من الفلسفة الإغريقية القديمة في العصر العباسي، إلا أنها تعرض هذه القضية في صورة توحي بأنها كانت مرحلة تطور في العقيدة الإسلامية، وليست مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي كما هو معروف.

تقول أرمسترونج إن العصر العباسي شهد ظهور نمط جديد للمسلم والذي كان منسجما مع ما أطلقوا عليه "الفلسفة"؛ التي ظهرت بعد ترجمة الفكر الإغريقي للعربية. وتضيف إنهم "أصروا على تطبيق مبادئها على الإسلام"، حتى أنهم اعتقدوا أن إله فلاسفة الإغريق هو "نظير" إله المسلمين[1]. إضافة إلى هذا، تقول أرمسترونج إن

---

(1) Armstrong: *A History of God:* p. 170.

وهذه بدايةً فكرة متهافتة، لأن الفيلسوف المسلم كان يدرك جيدا الفارق بين صفات الله تعالى التي ذكرت في القرآن والسنة، وبين محاولة إثبات وجود الله، وخلقه للعالم بصورة عقلية بحتة. وكانوا يعلمون أن إله الإغريق الوثني يختلف جذريا عن إلههم الواحد. فقد أخذوا من فلاسفة اليونان أساليبهم الجدلية، ولكن لم يغب عن مؤلفاتهم أبدا سَمْتهم الإسلامي. فقد كانوا على سبيل المثال يفتحون كتبهم بالبسملة وحمد الله: انظر على سبيل المثال قول ابن سينا في مقدمة القسم الأول "المنطق" الإشارات والتنبيهات، بعد بسم الله الرحمن الرحيم: "**الحمد لله الذي وفقنا** لافتتاح المقال بتحميده، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده، وألهمنا الإقرار **بكلمة توحيده**. وبعثنا على طلب الحق وتمهيده، والصلاة على المصطفين من عبيده، خصوصا على **محمد وآله**، المخصوصين بتأييده". انظر: ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي *بن سينا* : الإشارات والتنبيهات: شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا: دار المعارف، مصر، سلسلة ذخائر العرب، ١٩٥٧م، ١/ ١٦١. كما يقول الفارابي في مقدمة كتاب "الجمع بين رأي الحكيمين": "الحمد لواهب العقل ومبدعه، ومصور الكل، ومخترعه، كفى إحسانه القديم وإفضاله. والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله". الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين: ط ١، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠ م، ص ٧٩.

الفلاسفة المسلمين رأوا أن العقلانية تمثل الشكل الأعلى والأكثر تقدما للدين، لذا بدءوا في إنشاء فكرة جديدة عن الإله، تمثل صورة أكثر "تطورا" من فكرة الله المتجلي في كتابهم المقدس. كما أنها تخلط في مواضع كثيرة بين نشأة الفرق ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. وفي النهاية فإنها ترى أن فلاسفة الإسلام كانوا مجرد مقلدين للفكر الإغريقي[١].

وقد طرحت أرمسترونج عدة أسباب لنشأة الفلسفة الإسلامية؛ منها أن الفلاسفة المسلمين رأوا أن العقلانية تمثل الشكل الأعلى والأكثر تقدما للدين[٢]، ومنها الرغبة في الإصلاح السياسي والاجتماعي تبعا لمنهج عقلاني. وعن ذلك تقول: "إن الفلاسفة كان عندهم وعي سياسي، وكرهوا الترف الذي أحاط ببلاط الخلافة، وأرادوا أن يصلحوا مجتمعهم بما يوافق منطق العقل"[٣]. تضيف أرمسترونج أن الفلاسفة المسلمين أرادوا أيضا أن يجدوا رابطة بين عقيدتهم الإسلامية وبين هذه النظرة الموضوعية الأكثر عقلانية التي استمدوها من الفكر الإغريقي الذي كان مهيمنا على دراستهم العقلية. وتستدرك قائلة إنهم لم يكن في نيتهم القضاء على الدين، بل تنقيته مما اعتبروه عناصر بدائية وضيقة الأفق. كما تقول إنهم لم يكن لديهم أدنى شك في وجود الله، ولكنهم أرادوا أن يتبعوا منهجا منطقيا لإثبات ذلك "ليبينوا أن الله كان متوافقا مع مثلهم الأعلى العقلاني"[٤].

وربما لو ذكرت أرمسترونج مصدر هذه المعلومات لأمكن التحاور معها، ولكنها تكرر مقولة: "إنهم أرادوا"، أو "كانوا يعتقدون"، أو "يتصورون"، ولا توضح إذا ما كان هذا هو استنباطها الخاص، أو إذا ما كان هذا هو رأي كاتب آخر. ويغلب على ظن الباحثة أن مصدرها الرئيس في الفلسفة الإسلامية، هو كتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" للكاتب اللبناني د. ماجد فخري؛ في طبعته الإنجليزية. وبالرجوع إليه تبين أنها تأخذ منه أفكارًا عامة، سيشار إليها في موضعها. ولكن المشكلة تكمن في أنها

---

(1) Armstrong: *A History of God:* p. 170.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 171.

(4) Ibid.

تخرج الأفكار عن السياق الذي أراده الكاتب؛ على الرغم من أنه كتاب منهجي وغني بالمراجع والاقتباسات من الكتب العربية والأجنبية ومؤلفات الفلاسفة المسلمين، على حد سواء.

ومن المشاكل الرئيسة التي يواجهها الباحث في عرض أرمسترونج لقضاياها، هو أنها لا تحدد منهجا معينا تسير عليه، بل تعرض القضايا في عبارات غير مترابطة، لا تتبع أي تسلسل منطقي، أو حتى تاريخي، كما فعلت في عرضها لنشأة الفلسفة الإسلامية، وإقحامها لقضايا؛ مثل الإصلاح السياسي والاجتماعي دون مبرر واضح. وربما يكون السبب في هذا النهج هو أنها تأخذ من مصادرها، والتي لا تذكرها في الأغلب الأعم، ما يخدم قضيتها أو تصورها الذي تحدده مسبقا. فهي تبحث أساسا عن العامل المشترك بين الأديان في كل مرحلة، لتثبت أن الأديان متشابهة، وتتطور بنفس القدر وتحت نفس المؤثرات. لذا يأتي عرض أرمسترونج مفككا وغير منطقي في كثير من الأحيان.

خلاصة ما قالته أرمسترونج عن نشأة الفلسفة الإسلامية هو:

- أن الفلاسفة كانوا يريدون الإصلاح الاجتماعي ويكرهون ترف الخلفاء.
- أنهم أنشئوا مفهوما أكثر تطورا عن مفهوم الإله في القرآن. لأن إله العقلانية يمثل الشكل الأكثر تطورا للدين.
- أنهم أرادوا تنقية الدين مما اعتبروه عناصر بدائية وضيقة الأفق.
- أن الفلاسفة اعتقدوا أن إله الإغريق هو المناظر لإله القرآن.
- إن إله الفلاسفة الإغريق كان يختلف رغم ذلك في نواح كثيرة عن إله القرآن.
- أنهم لم يروا تناقضا بين الوحي والعلم، أو العقل والإيمان، بل أنشئوا ما يسمى بالفلسفة النبوية، التي تبحث عن جوهر الحقيقة في جميع الأديان التاريخية.

تعقيب:

أولا: إله الفلاسفة:

تحفظ حول مصطلح "إله الفلاسفة":

إن استعمال أرمسترونج لمصطلح **"إله الفلاسفة"**، يحتاج إلى وقفة. فهذا المصطلح يوحي بأن الفلاسفة لهم إله مختلف عن غيرهم من المؤمنين. وهو استعمال شائع في

الكتابات الغربية، فهم يتحدثون عن إله طاليس، وإله أفلاطون وإله أرسطو، وإله ابن سينا، وإله موسى بن ميمون..إلخ، ولكنه عنوان غير مقبول إسلاميا. وقبل أن يصبح مصطلحًا مسلمًا به عند بعض "الكتاب الإسلاميين"، نرى أنه يجب تعديله، ليكون على سبيل المثال "الجانب الإلهي في فكر الفلاسفة"، أو "تصور مفهوم الإله عند أرسطو..إلخ"، لأنه بالصورة التي يصدرها لنا الفكر الغربي حاليا، يوحي بأن الإله يتشكل حسب فكر الشخص، وهو ما يخدم قضية وحدة الأديان. فالفكرة تدور حول الاعتقاد بأي شيء يختاره الشخص، سواء أطلق عليه لفظ "إله" أو "مقدس"، أو أي شيء آخر. فمن حق كل إنسان أن يتصور إلهه حسبما يشاء، المهم ألا ينكر طرف على طرف آخر؛ فلا أحد يحتكر الحقيقة كما يقولون.

آلهة فلاسفة الإغريق:

اعتاد العلماء في الغرب أن يشيروا إلى إله كل فيلسوف على حدة، وكلٌ له صفاته ومميزاته التي قد تتفق أو تختلف عن غيره. فإله طاليس Thales (٥٤٦ ق.م.) الفيلسوف الإغريقي، كان هو العقل الذي خلق كل شيء من الماء[١]؛ وكان الفيلسوف والرياضي الإغريقي فيثاغورث Pythagoras (٤٩٥ ق.م.) يعتقد بوحدانية الإله الأزلي[٢]، وعن هذه الوحدة وهي الإله، صدرت الكثرة في الكون[٣]. وكان الفيلسوف والشاعر الإغريقي أكسينوفان (زينوفَنيز) Xenophanes (٤٨٠ ق.م.) يرفض فكرة تشابه الآلهة مع البشر في أي صفة؛ لذا طرح مفهوما جديدا عن إله واحد عظيم بين الآلهة والبشر، وصفه بأنه مجرد، وعالمي، لا يتغير، ولا يتحرك؛ حتى أنه يُنظر إلي أكسينوفان على أنه من أوائل "الموحدين" في تاريخ فلسفة الأديان في الغرب[٤]. وعلى العكس من هؤلاء كان بروتاغوراس Protagoras (٤٢٠ ق.م.)، أحد رواد الفكر السوفسطائي في القرن الخامس ق.م.، يبني فلسفته على الشك، فكان يقول إنه

---

(١) جاء هذا في عبارة وردت عن شيشرون الذي قال: "إن طاليس يؤكد أن الماء هو مبدأ كل الأشياء، وأن الإله هو ذلك **العقل** الذي خلق كل شيء من ماء". انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Thales

(٢) انظر: http://en.wikiquote.org/wiki/Pythagoras#Quotes_about_Pythagoras

(٣) د. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٧٦٠.

(٤) انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Xenophanes .

لا يستطيع أن يجزم إن كانت الآلهة توجد، أو لا توجد، وعلى أي صورة كانت[1].

والقائمة التي تعرض تصورات فلاسفة الإغريق، بصفة خاصة، حول الآلهة، قائمة طويلة؛ فإذا قلنا "إله الفيلسوف .."، جاز الاستعمال لأن كل واحد له تصوره الخاص. أما فلاسفة الإسلام فكانوا يؤمنون بالإله الواحد، سبحانه، وبكل صفاته وأفعاله كما وردت في القرآن والسنة، وليس تبعا لتصورات شخصية[2].

وقد تأثر فلاسفة الإسلام بصفة خاصة؛ بكل من أفلاطون[3]، وأرسطو وأفلوطين، وكان لكلٍ تصوره حول الإله والكون. فكان أفلاطون (٣٤٧ ق.م.) يزعم أن كلمة "الإله" *Theos* أو "زيوس"، كما شاع في اللغات الأوربية، مأخوذة من *Theo* بمعنى "أنا أجري وأتحرك" في اليونانية. فالمادة بحاجة لمن يحركها ويعطيها الحياة؛ أي بحاجة إلى إله، فالإله هو محرك المادة ومخرجها للنظام الذي نراه في السماء والأرض[4]. كما وصف أفلاطون إلهَه، بأنه العلة الأولى، والكائن المطلق والعقل الكامل[5]. أما أرسطو (٣٢٢ ق.م.)؛ فقد تحدث عن تصوره للإله أو المحرك الأول، الذي وصفه بأنه ساكن، وأبدي، ولا يعقل إلا ذاته لأنها أكمل الأشياء، فهو عقل وعاقل ومعقول في آن واحد[6]، فعُرف هذا بأنه "إله أرسطو"؛ أي تصوره للإله. أما أفلوطين فقد تحدث عن "المطلق" أو "الواحد" أو "الخير"، ثم يليه العقل الكلي، ويليه النفس الكلية، ومن هذه

---

(١) انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Protagoras#Philosophy

(٢) استخدم د. أبو العلا عفيفي مصطلح "إله ابن عربي"، في تحقيقه لكتاب "فصوص الحكم". فمما قاله تحت عنوان "إله وحدة الوجود وإله الأديان": "أما إله ابن عربي، بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعا، فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده، أو يقيده ..". انظر: الشيخ محيي الدين ابن عربي: فصوص الحكم: والتعليقات عليه.: تعليق د. أبو العلا عفيفي، ١/ ٣٢. كما قال عن فكر ابن عربي عن الله في نظريته عن وحدة الوجود: "...فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين، وإنما هو الحقيقة الوجودية التي نظرنا إليها ..." السابق: ٢/ ٢٣٥.

(٣) تأثر كل من الرازي والفارابي بأفلاطون؛ حيث أخذ الفارابي نظريته السياسية عن "المدينة الفاضلة" من أفلاطون، كما حاول ابن سينا التأليف بين الأفلاطونية والأرسطية. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص ٨٢.

(٤) د. مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية: ط ١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤م، ص ٢٣٣.

(٥) السابق: ص ٢٤٢-٢٤٤.

(٦) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية وتاريخها وإشكالاتها: القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، د.ط.، ص ٢٧٤ – ٢٧٥.

الأقانيم الثلاثة يتكون العالم العقلي[١].

الشاهد، هو أن الفلاسفة الإغريق كان لهم تصوراتهم المختلفة عن الإله أو العلة الأولى، لذا اعتاد الكتاب الغربيون على الإشارة إلى هذه المفاهيم بقولهم "إله أفلاطون"، أو "إله أرسطو". فيجب أن يؤخذ في الاعتبار الخلفية التي بني عليها هذا المصطلح، لأن القضية الأكثر خطورة الآن، هي أن من يكتب عن الإسلام في الغرب، وهم كُثُر، دأبوا على الحديث عن "الإسلام الشيعي"، و"الإسلام السني"، و "الإسلام الإيراني"، و "الإسلام السعودي" إلخ.

ثانيا: نشأة الفلسفة الإسلامية:

أسباب نشأة الفلسفة الإسلامية:

طرحت أرمسترونج بعض الأسباب حول نشأة الفلسفة الإسلامية؛ منها الإصلاح السياسي، ومنها أن إله العقلانية كان يمثل الشكل الأكثر تطورا للدين، وأن الفلاسفة أرادوا تنقية الدين من العناصر الضيقة الأفق، إلى آخر ما قالت. وهي بذلك أغفلت كل الأسباب الحقيقة لنشأة "الفكر الفلسفي في الإسلام"؛ وربما كان من أهمها القرآن الكريم ذاته؛ الذي كان "سببا رئيسا في توجه المسلمين نحو بناء فكر فلسفي، بالمعنى العام لهذه الكلمة. فقد حث القرآن المؤمنين على النظر والتأمل والتدبر"[٢]. فقد عرض القرآن الكريم قضية الألوهية "في صورتها النهائية، وقدم الحقائق المتعلقة بالكون والإنسان والجزاء والمصير والخلق من عدم، وفي غير زمان، إضافة لما قرره من قواعد لحياة الناس الدينية والأخلاقية"[٣].

كما كان لظهور الخلافات السياسية بين المسلمين في القرن الأول الهجري، وما تبع ذلك من اختلاف حول بعض المسائل التي تتصل بالعقيدة؛ كحكم مرتكب الكبيرة،

---

(١) السابق: ص ٤٠٩- ٤١١.

(٢) من ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ...﴾ [فاطر: ٢٧-٢٨]؛ وقوله: ﴿قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١].

(٣) د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ومكانها في التاريخ العام للفلسفة: ط ٢، القاهرة: دار الوفاء، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٥ م، ص ١٨٩ وما بعدها.

وحقيقة الإيمان وماهيته، وشروط الإمامة[1]؛ كان لهذا أثره في ظهور الفرق الإسلامية. فقد كانت نشأة هذه الفرق، خاصة المعتزلة، عاملا هاما في ظهور ميدان "الفلسفة" بمعناها الخاص في الفكر الإسلامي، وهي التي تسمى بالفلسفة المدرسية أو المشائية، والتي تتمثل في النتاج الفكري الذي خلفه فلاسفة الإسلام، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وابن رشد وغيرهم[2].

كما ساهمت حركة الترجمة التي نشطت بشكل خاص في القرن الثاني الهجري، على أيدي العباسيين، في نشأة الفلسفة المشائية، والتي تعد حلقة في الفكر الإنساني أخذت عمن سبقها، وغذت ما جاء بعدها[3]. ويمكننا القول إنه في بيئة الترجمة والمتكلمين، نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث الهجري، حيث يعد الكندي (ت حوالي ٢٥٢ هـ) أول فيلسوف عربي مسلم، معتزليا وفيلسوفا في آن واحد[4].

وقد ناقش الفلاسفة المسلمون موضوعات خاصة لا وجود لها في الفلسفة اليونانية، كموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين العقل والنقل، وموضوع الوحي والنبوة، والقضاء والقدر، والبعث، والسعادة، والمعرفة، وغيرها[5].

---

(١) د. عبدالمقصود عبدالغني: في الفلسفة الإسلامية: دراسة وتحليل: دار الثقافة العربية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١م، د.ط.، ص ١٧. كان للخلاف حول الإمامة أثره في نشأة جدل آخر حول بيان حقيقة الإيمان وماهيته وإذا كان الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان، أو ما إذا كان الإيمان قول وعمل؛ وقد كان لهذا الخلاف أثره العميق حول تعميق الخلاف بين الفرق الإسلامية. كما نشأ عن هذا الجدل، قضية فلسفية أخرى هامة وهي مسألة الصلة بين الإيمان والعمل؛ وقد ظهرت فرقة المرجئة على إثر هذا الخلاف. انظر: د. يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، د.ط.، ص ٨٩، ٩٥- ٩٦.

(٢) د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ص ١٨٨، ٢١٧. وانظر أيضا: د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة: ط ٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١، ص ٥٨ وما بعدها.

(٣) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: ط ٢، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦م، جـ٢/ ٧٧.

(٤) د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ص ١٨٨.

(٥) السابق: ص ٢٥٦. كان للعرب أيضا بصماتهم الواضحة على الفلسفة الإغريقية، ولم يكتفوا بمجرد الترجمة، وكان الفارابي هو أول من تصدى لمحاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في كتابه "الجمع بين رأي الحكيمين"، انظر: د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠، ص ١٠٩. كما وضع ابن رشد شروحا مطولة لكتب أرسطو، حتى قال دي بور إنه قام بشرح مذهب أرسطو "على نظام لم يُسبق إليه، فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملا، بريئا من كل الشوائب"، انظر: ت.ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ط ٥: مكتبة النهضة المصرية، ص ٣٨٤.

من آراء المستشرقين حول طبيعة الفلسفة الإسلامية:

تعصب أكثر من أرَّخوا للفلسفة الإسلامية في الغرب، لفكرة أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية، وهو الرأي الذي أخذت به أرمسترونج، إجمالا. فمنهم من جزم بأن العلوم الإسلامية مؤسَّسَة منذ نشأتها على علوم وأفكار اليونان[1]. وقد عقب الإمام عبدالحليم محمود على ذلك بقوله، إن الجزم بهذا التشابه أوالتطابق بين السابق واللاحق، يتطلب ألا تكون الأصالة متوفرة في العلم اللاحق، فإذا خرج هذا العلم عن تقليده السابق إلى الأصالة والتجديد، فقد خرج عن شبهة المحاكاة[2]. وممن قال بهذه المزاعم، المستشرق الفرنسي المتعصب "رينان"، الذي ادعى أيضا أن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا محاكاة وتقليد للفلسفة اليونانية. بل ويزعم رينان أن العقلية السامية (بما فيهم العرب والمسلمون) غير قادرة على الفكر الفلسفي، ونعتها جوتييه الذي تابع رينان في موقفه، بأنها عقلية لا تتفق والتفكير الحر، وأن العقل السامي عقل مباعدة وتفريق، يدرك الجزئيات دون ربط بينها، أما العقل الآري، فهو عقل جمع وتركيب[3].

وكان المستشرق الفرنسي جوستاف دوجا Gustave Dugat (١٨٢٤- ١٨٩٤) من الفريق الآخر الذي دافع عن "الفلسفة الإسلامية". فقد عَثَر دوجا على نص، للمستشرق الفرنسي رينان، يثبت فيه أن المسلمين عارضوا أرسطو، وأنشئوا فلسفة بها عناصر مختلفة، لما كان يُدَرِّس بالمدرسة المشائية؛ رغم قول رينان نفسه بعجز العقلية

---

(١) مثل دافيد سانتلانا David Santillana (١٨٤٥- ١٩٣١)، وهو مستشرق إيطالي ولد بتونس، وتلقى علومه في روما. عني بدراسة الفقه الإسلامي، كما عين أستاذا لتاريخ الفلسفة بالجامعة المصرية الأهلية، وألقى فيها عدة محاضرات عن تاريخ المذاهب الفلسفية اليونانية. كان ينظر للفلسفة الإسلامية باعتبارها جزءا مكملا أفكار اليونان، أو صورة مقلدة تماما أو مطابقة للفلسفة الهيلينية. وسانتلانا في هذا الرأي الذي ذهب إليه، يوافق ما قاله غالبية المستشرقين مثل دي بور، ورينان وماسنيون وجولدتسيهر وغيرهم. انظر: دافيد سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي: حققه وقدم له د. محمد جلال شرف: بيروت: دار النهضة العربية للطباعة النشر، ١٩٨١م، من مقدمة المحقق ص ١٥-١٦.

(٢) د. عبدالحليم محمود رحمه الله: التفكير الفلسفي في الإسلام: القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤ م، د.ط.، ص ١٨٤.

(٣) د. محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص ١١.

العربية عن الإنتاج الفلسفي[1]. كما قال دوجا إن عقلية كعقلية ابن سينا، لا يمكن إلا أن تنتج جديدا وطريفا في ميدان الفكر[2].

كما اعترف كثير من المفكرين الغربيين، بأن الأوربيين أنفسهم مدينون في فهم أرسطو لشراحه العرب كابن رشد وغيره[3]. ويرى "دي بور" أن ابن سينا كان يترجم عن روح عصره، لذا كان له تأثيره العظيم وشأنه في التاريخ، فامتزج عنده علم اليونان بالحكمة المشرقية. وكان ابن سينا يقول: "حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا"؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة"[4].

رأي "دوجا" حول دور "الفلسفة الإسلامية" في إصلاح العقائد:

اتخذ بعض المستشرقين من ظهور الفرق والمذاهب في التاريخ الإسلامي، ذريعة ليعضدوا بها فرضهم عن تطور العقيدة الإسلامية، وتغيرها عبر القرون[5]. فقد قال "دوجا"، على سبيل المثال إن غرض "الفلسفة الإسلامية" في رأيه، هو "تكوين عقائد جديدة"؛ حيث يقول: "من أراد أن يحكم في خصائص الفلسفة العربية حكما سديدا فعليه أن ينظر إليها من ناحية إصلاحها للعقائد، وتلك كما بينا آنفًا حقيقة الغرض الذي ترمي إليه الفلسفة... وعندي أن النظر العقلي العربي كان على الحقيقة محاولة لإصلاح القرآن وتكميل الإسلام. حاول ذلك المعتزلة قادة الحركة الفلسفية لدى المسلمين...وقد أنكروا عقيدة: أن القرآن غير مخلوق لكي لا يمسوا وحدانية الله، وقرروا عقيدة أن القرآن مخلوق"[6].

---

(١) الشيخ مصطفى عبدالرازق: ط ٣: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٣ هـ- ١٩٤٤. لتفاصيل أكثر عن آراء بعض المستشرقين في الفلسفة الإسلامية، انظر ص ٨ وما بعدها.

(٢) الشيخ مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٣-١٥.

(٣) ت.ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ٢٥٠.

(٤) السابق: ص ٢٥٠ -٢٥١.

(٥) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان دراسة: ص ٢٤١.

(٦) الشيخ مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٤. وقد يكون جولدتسيهر في كتابه "العقيدة والشريعة في الإسلام"، قد تأثر أيضا بهذا الرأي، حيث عد "علم الكلام" مرحلة من مراحل في التطور العقدي.

وما تقوله أرمسترونج حول تبني الفلاسفة المسلمين للنظرة العقلانية الإغريقية، في محاولتهم تجديد وتطوير العقائد الإسلامية، وتنقيتها من "النظرة الضيقة"، هو على الأرجح، متابعة لما قاله "دوجا" هنا، حول غرض الفلسفة الإسلامية في إصلاح العقائد. ولكن الفلسفة لم تغير من أصول الإسلام شيئا، فالإسلام واحد لا يعرف التجزئة، أو التفرقة، فالتوحيد هو التوحيد، والنبوة هي النبوة، والقرآن هو القرآن[1]، والفكر لا يعد تجديدا في الأصول. فلا يوجد أي تعارض بين الدين الصحيح، والعقل الصريح، وأي تناقض ظاهر، فمرجعه إلى التقصير في فهم الشرع، أو التقصير في علوم العقل[2]. فالفلسفة لا تعارض المعتقدات الدينية، إلا إذا كانت هذه المعتقدات هشة، لا تقوم على أساس صحيح[3].

وتجدر الإشارة إلى أن أرمسترونج في هذه المقدمة عن الفلسفة الإسلامية لم تشر إلى مرجع واحد، ولم تذكر مثالا واحدا يوضح هذه الرؤية التي تطرحها، فحديثها يندرج تحت الحديث المرسل، ويفتقر إلى المنهج العلمي، لعدم تأييد طرحها بأدلة أو اقتباسات من أقوال الفلاسفة. فعلى الرغم من أنها تعرض فكرا فلسفيا عقلانيا بالدرجة الأولى، إلا أنها تعرضه في صورة قصصية لا تتناسب مع المنطق أو المنهج العلمي.

* * *

(١) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة: ص ٢٤١- ٢٤٢.

(٢) د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ص ٥٢.

(٣) السابق.

المبحث الثاني
مرحلة فلاسفة الإسلام

أولا: فيلسوف العرب الكندي:

تستهل أرمسترونج حديثها عن نشأة الفلسفة الإسلامية، بالحديث عن يعقوب ابن إسحاق الكندي[١]، فيلسوف العرب، كما أطلق عليه ابن النديم. وبنفس أسلوبها المعهود، تجتزئ أرمسترونج من فلسفة الكندي "عبارات" و"قضايا جزئية"، لا توضح فلسفة الكندي، حتى في القضية التي تركز عليها أرمسترونج في عرضها "للتطور العقدي"؛ أي قضية الألوهية. وهي بالقطع تحاول أن ترد كثيرا من آرائه لأساطين الفلسفة اليونانية، لتثبت أن الفكر واحد، وأن المنبع واحد، وأن فلاسفة الإسلام "طوروا عقيدتهم" بعد أن اطلعوا على الفلسفة اليونانية، واكتشفوا أنها أكثر "تطورا"، فبدءوا في تطويرها، على نفس المنوال الذي أحدثه اللاهوتيون المسيحيون في عقائدهم[٢].

ويعترض الباحث في قراءته لعرض أرمسترونج لفكر فلاسفة الإسلام بصورة عامة،

(١) أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي (ت حوالي ٢٥٢ هـ - ٨٧٠م)، ورجح بروكلمان أن تاريخ وفاته ٢٥٦ هـ. أطلق عليه ابن النديم "فيلسوف العرب" باعتبار أنه أول عربي صميم يتناول الفلسفة ويشتهر بها. أحصى ابن النديم مؤلفاته حتى بلغت ٢٤١ رسالة وكتابا، وأحصاها القفطي ٢٢٨؛ ولا يوجد منها الآن سوى ١٦ رسالة؛ منها "كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"، و"رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، و"الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد"، و"رسالة في العقل"، و"رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم"، و"رسالة في الفاعل الحق الأول التام". والفلسفة الأولى عند الكندي هي أنبل أنواع الفلسفة، لأنها العلم بالحق الأول الذي هو علة كل حق. انظر: د. عبدالمنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ط ٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩م، ٢/ ١١١٢-١١١٣. ويعد الكندي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة، وأول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية والعملية. لم يترك الكندي ناحية من نواحي الأبحاث الفلسفية، كما كانت الفلسفة تفهم في هذا العهد، إلا ألف فيها. انظر: رسائل الكندي الفلسفية: القسم الأول: حققها وأخرجها د. محمد عبدالهادي أبوريدة: دار الفكر العربي: ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م، ص "هـ" من المقدمة. وتعد "رسالة في حدود الأشياء ورسومها" (على الأرجح)، وهي رسالة في التعريفات، أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب. السابق: ص ١٩.

(٢) لم تكتمل العقائد المسيحية إلا بعد مناقشتها في المجامع الكنسية في القرون التالية لرفع المسيح عليه السلام. وقد تم الاتفاق على بعض ما طُرح من جانب القديسين حول القول في طبيعة المسيح وغيرها من القضايا، ورُفض بعضها الآخر. أما "دين الإسلام"، فقد كَمُل قبل وفاة نبيه ﷺ. قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ [المائدة: من الآية ٣].

مشكلتان رئيسيتان: **الأولى**: أنها لا تعرض أي قضية بصورة متكاملة، بل تجتزئ العبارات التي تؤيد قضيتها من سياقها؛ **والثانية**: أنها لا تذكر مصادرها لفكر الفيلسوف، في الأغلب الأعم. على سبيل المثال، فإنه بالرغم من ترجمة المستشرقين لكثير من رسائل الكندي؛ فإن أرمسترونج لم تذكر عند حديثها عنه إلا مصدرًا واحدًا؛ وذلك عند اقتباسها لعبارة "واحدة" من رسائله، عن الحقيقة، وسنرى أنه حتى هذه العبارة لم تعرضها بدقة. وقد تعرضت عند حديثها عن الكندي لثلاث قضايا على وجه التحديد: قوله في علم الأنبياء مقارنة بعلم الفيلسوف، وقوله في إقتناء الحقيقة ومصادرها، وقوله في الخلق من عدم.

* * *

المطلب الأول: العلاقة بين الفلسفة والوحي:

علم الأنبياء مقارنة بعلم الفلاسفة مقارنة:

تقول أرمسترونج إن الكندي هو أول فيلسوف مسلم طبق الطريقة العقلانية على القرآن، إلا أنه لم يتفق مع أرسطو في عدة قضايا هامة. وفي عبارة يشوبها الغموض تضيف أرمسترونج إنه بخلفيته الاعتزالية لم يكن بوسعه أن يرى إلا أن "الفلسفة هي من صنع الوحي"! فمعرفة الأنبياء الموحى لهم، قد تجاوزت دائما رأي الفلاسفة البشر؛ وتعقب قائلة إنه لن يشاركه معظم الفلاسفة اللاحقين في رأيه هذا. لم توضح أرمسترونج المقصود بقولها إن "الفلسفة من صنع الوحي"، ولِمَ كان يرى أن معرفة الأنبياء أعلى من معرفة الفلاسفة[1]؟

تعقيب:

١. العلاقة بين الفلسفة والوحي في رأي الكندي:

يقول د. أبو ريدة، إن الكندي كعربي مسلم، ينتمي إلى دين موحًى به، كان لا بد أن يتعرض لهذه المشكلة[2]. فهو يعَرِّف الفلسفة بأنها "**علم الأشياء بحقائقها**"، ويَدخل فيها حسب رأيه علم الربوبية، والوحدانية، وعلم الفضيلة، وكل علم نافع يهدي

---

(1)Armstrong, *A History of God:* p. 173.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية: ١/ ٥٢.

الإنسان إلى الخير، و ينأى به عن الشر؛ وهذا العلم في رأيه هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله[1]. إذن الكندي لم يقل بهذا الرأي الذي نسبته إليه أرمسترونج، وهو أن "الفلسفة من صنع الوحي"، وإلا لما كان هناك فارق بين الوحي، وإعمال العقل للوصول إلى ما جاء به الوحي.

وهذه القضية تتعلق أساسا بمصادر المعرفة عند الكندي؛ وهي نوعان رئيسان: **الأول** هو ما يختص بالعلوم الإلهية، وتحصله النفس عن طريق الوحي والإلهام، ويختص الله به الأنبياء، ويفيض به على رسله. أما **الثاني** فهو ما يسميه الكندي بالمعرفة البشرية؛ ويقَسِّمه إلى معرفة حسية، ومعرفة عقلية. والمعرفة عند الرسل، كما قال الكندي: "تتم بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية"، وإنما بإرادته تعالى. أما القوة الحسية، فهي تدرك المحسوسات؛ كما تدرك القوة العاقلة، المعقولات. وطبيعة الأخيرة أنها استدلالية واستنباطية. فعلى أساس موضوع المعرفة ووسيلة الإدراك، يوجد العلم، ويوجد المنهج الملائم لاكتسابه[2].

كما أن الكندي يرى أن المسائل التي تبحث فيها الفلسفة، وتقوم بدراستها، قد أتت بها الرسل، فيقول في ذلك: "لأن في علم الأشياء بحقائقها، علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها، إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها"[3].

والكندي يطرح الدليل على ما ذهب إليه في نظريته للمعرفة. فبعد حديثه عن وجود الشيء من عدم، وظهوره من نقيضه، كظهور النار من الشجر الأخضر في قوله

---

(١) السابق: ١/ ٥٣.

(٢) د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ٢٥٨- ٢٥٩؛ د. بركات محمد مراد: الكندي: رائد الفلسفة العربية والإسلامية: ط ١، مصر: الصدر لخدمات الطباعة، ١٩٩٠م، ص ٣٣.

(٣) رسائل الكندي: ١/ ١٠٤. وانظر: د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق: ط ٨، القاهرة: دار المعارف،١٩٨٤م، ص ٤٢.

تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[1]، يقول الكندي: "فأي بشر يقدر بفلسفته البشرية أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله جل وتعالى، إلى رسوله ﷺ فيها، من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه"[2].

ويعقب د. أبو ريدة على عبارة الكندي بقوله، إنه على الرغم من سعة معرفته بمذاهب اليونان، خاصة أرسطو، فإنه يقف بقدم راسخة في أرض الدين، فيدافع عن النبوة إجمالا، وعن النبوة المحمدية خاصة. كما يفهم الوحي الإسلامي فهما فلسفيا، ورسائله عامرة بعبارات تدل على روح الإيمان العميق[3].

٢. طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة:

وما قالته أرمسترونج حول رأي الكندي بأن "الفلسفة هي من صنع الوحي"، يطرح تساؤلا حول ما إذا كان المقصود هو أن طريق الفلاسفة هو نفس الطريق الذي يسلكه الأنبياء؟ يرى الكندي أن الفارق الجوهري بين الفلسفة والوحي يتمثل في أمرين: في الطريق إلى كل منهما؛ وفي المصدر الذي يتلقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم. ففي رسالته "في كمية كتب أرسطوطاليس، وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة"، يتحدث الكندي عن العلوم الإلهية؛ أي علوم الأنبياء التي لا تأتي عن طريق التحصيل والاكتساب، بل عن طريق الإلهام الإلهي. أما علوم الفلاسفة فتأتي عن طريق الاكتساب والتدريب، والتجربة والبحث .. وغيرها من الطرق الكسبية[4]. فالعرض الذي تعرضه أرمسترونج لقضية هامة كقضية العلاقة بين النبوة أو الوحي والفلسفة عند "الكندي"، لا يرقى إلى مستوى العرض الفلسفي المتكامل.

* * *

(١) يس: ٨٠.

(٢) رسائل الكندي: ١/ ٣٥٦.

(٣) السابق: ١/ ٥٨.

(٤) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق: ص ٤٣.

المطلب الثاني: الحقيقة عند الكندي:

مصادر الحقيقة عند الكندي:

في إشارة لعبارة جاءت في إحدى رسائل الكندي، تقول أرمسترونج إن الكندي كان متلهفا للبحث عن الحقيقة في تراث الأديان الأخرى، هذا على الرغم من إقراره بأن الفلسفة من صنع الوحي، وأن علم الأنبياء يفوق علم الفلاسفة[(١)]. فالكندي كان يرى، كما تقول، أن الحقيقة واحدة، وأن من واجب الفيلسوف أن يبحث عنها، في أي تراث حضاري، وبأي لغة اكتست بها على مر القرون. وتستدل الكاتبة على ذلك بنص من رسائل الكندي، والذي أَورَدَت ترجمته نقلا عن الباحث الألماني رودلف والتزر[(٢)] Walzer (١٩٠٠- ١٩٧٥)، وترجمة النص كما أوردته:

"يجب ألا نخجل من الإقرار بالحقيقة وأخذها من أي مصدر تأتينا منه، حتى لو كان مصدرها الأجيال السابقة، والشعوب الأجنبية عنا. فمن يبحث عن الحقيقة، لا يوجد أي شيء له قيمة عنده أعلى من الحقيقة ذاتها، فهي لا تحط من قدر من يبحث عنها، بل تزيده نبلا وشرفا"[(٣)].

تعقيـــب:

١. نص الكندي عن الحقيقة، وفهم والتزر Walzer له:

بداية، نورد نص الكندي كما جاء في رسائله، مع الأخذ في الاعتبـــار اخـــتلاف بعض الألفاظ، عن ما جاء في الترجمة التي جاءت بها أرمسترونج، والمسموح بها؛ مـــا دامت لا تخل بالمعنى. يقول الكندي:

"وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين يأتي، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة [لنا]، فإنه لا شيء أولى بطالب الحـــق مـــن

---

(١) من غير المفهوم على وجه التحديد ما تقصده أرمسترونج من هذه العبارة في سياق البحث عن الحقيقة. وربما تقصد أنه على الرغم من أن الكندي، كان يرى أن الوحي أعلى من الفلسفة، وأنه كان مسلمًا يـــؤمن بـــالوحي القرآني، إلا أن هذا لم يمنعه من البحث في تراث الأديان الأخرى، التي قد تختلف مع ما يؤمن به.

(٢) على الرغم من توفر مؤلفات والتزر Walzer، الباحث الألماني المتخصص في الفلسفة الإسلامية، فأرمسترونج لم تورد النص عنه مباشرة، بل أوردته عن كتاب آخر للباحث الأمريكي الإيراني "سيد نصر". وتفسير والتزر للنص شديد الأهمية لوروده عن باحث غربي له رؤية تقترب من فهم علماء المسلمين لهذا النص.

(3) *A History of God:* p. 173 – 174.

الحق، وليس [ينبغي] بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بَخَسَ بالحق، بل كلٌّ يشَرِّفه الحق"[١].

ونص الكندي الذي ورد في رسائله لا يختلف كثيرا عن النص الذي أوردته أرمسترونج نقلا عن والتزر. والذي يهمنا، هو فهم هذا المفكر الألماني للنص، الذي يوضح رؤية "فلسفية" و"علمية" لهذا الباحث، الذي كان أمينا في التعبير عما قاله الكندي. أورد والتزر نص الكندي عن "الحقيقة" في أحد أبحاثه عن نشأة الفلسفة الإسلامية، وعقّب بقوله إن الكندي يريد أن يقول إن "الفلسفة تمثل تراكما معرفيا للحقائق التي تم قبولها من قِبَل السابقين، والتي قد تطمح الأجيال اللاحقة إلى إجراء بعض التعديلات المحدودة فيها، وإضافة بعض الأشياء"[٢].

يضيف والتزر أنه من خلال دراسته لفكر الكندي، يرى أنه كان يدرك أن كل مفكر جديد يتمثل هذا المخزون من الحقائق التي وصلت إليه، ويمكنه بذلك أن يراها في ضوء جديد، بل ويضيف إليها أسئلة جديدة تنبع من خبرته هو في الحياة. لذا قال الكندي إننا يجب أن نكون أمناء في المبدأ الذي اتبعناه في كل أعمالنا، وهو نقل ما جاءنا عن السابقين، كاملا كما ورد، ثم نضيف لذلك ما لم يعبروا عنه بصورة تامة، حسب ما تسمح به لغتنا العربية وتقاليد العصر. وفي نهاية تعقيبه، يقول والتزر إن هذا هو ما جعل الكندي أكثر من ناقل لما سبق، بل هو يعد أول فيلسوف في الإسلام يعتقد في إمكان التوفيق بين النقل والعقل، أو اللاهوت والفلسفة، وأن الفلسفة تؤكد حقائق الإيمان، وتعمق نظرتنا للعالم التي جاءتنا عن طريق الأنبياء[٣]. وربما يصدق على تعقيب والتزر القول إنه "شهد شاهد من أهلها".

لذا، فقول أرمسترونج إن الكندي كان " متلهفا للبحث عن الحقيقة في تراث

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية: ١/ ص ١٠٣.

(2) Walzer, R., "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, vol. 3, No. 1, p. 10. (Jun. 30, 1950). (http://www.jstor.org/stable/1578791).

(3) Ibid.

الأديان الأخرى"، يفتقر إلى الدقة العلمية، على أحسن تقدير[1]. ولكن ربما يوضح مفهوم الكندي لمصطلح "الحق"، ما كان يقصده تحديدا من هذه العبارة.

٢. مفهوم مصطلح "الحق" عند الكندي:

هل كان الكندي يقصد بالحق، "**العلم الإلهي**"، كما توحي بذلك أرمسترونج، أم أنه كان يقصد شيئا آخر؟ الراجح أن مصطلح "**الحق**" عند الكندي له عدة معان؛ فأحد المعاني التي يقصدها الكندي هو "العلم"، كما جاء في عبارات عديدة في رسائله، مثل: "إصابة الحق[2]"، و"اقتناء الحق[3]". ومن أحد معانيها عنده أيضا "الفلسفة حصرا"، أو "مجموع علوم الفلاسفة"، حيث يقول "والفلسفة ...حدها علم الأشياء بحقائقها"[4]. وعنده أيضا "غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق"[5]، فيبدو من ذلك أن الكندي يعتبر غرض الفلسفة في العلم والعمل معا هو "الحق"[6]. كما أنه يسمي الفلاسفة "أبناء الحق[7]"، ويسميهم "ذوي الحق"[8]. فالكندي كان يقصد بمصطلح "الحق"، عدة معان على الأرجح، منها: العلم، والفلسفة حصرا، أو مجموع علوم الفلاسفة، أو غرض الفلسفة في العلم والعمل معا.

فقول الكندي إن الفلسفة هي "علم الأشياء بحقائقها"، كان يعني به أنه لكل شيء حقيقة "وللفلسفة من حيث هي كذا، شرف على جميع العلوم الإنسانية. ولكن

---

(١) نقلت الكاتبة هذه العبارة عن والتزر، الذي عقب عليها تعقيبا علميا وموضوعيا. فوالتزر يدرك أن الكندي، كان مدركا لأهمية التراكم المعرفي للحقائق، وأن الفلسفة في ذاتها لا تعارض حقائق الإيمان. ولكن يبدو أن أرمسترونج تريد أن تستنبط من "عبارة الفيلسوف"، أنه حتى فلاسفة الإسلام، ومنهم الكندي، أدركوا أنه يجب البحث عن الحقائق في تراث الأديان والمعتقدات الأخرى. ولكن تحليلها للعبارة جانبه الصواب.

(٢) رسائل الكندي: ١/ ٩٧.

(٣) السابق: ١/ ١٠٣.

(٤) السابق: ١/ ٩٧.

(٥) السابق.

(٦) د. أنطوان سيف: مصطلحات الكندي (بحث تحليلي): بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، دائرة المنشورات الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٣ م، هامش (١)، ٢/ ٤٥٧.

(٧) رسائل الكندي: ١/ ص ٢١٦.

(٨) السابق: ١/ ١٠٥. ويعقب د. أنطوان على هذا المصطلح بقوله: وبالمقابل نجد الغزالي يسمي أهل السنة عموما والأشاعرة خصوصا "**أهل الحق**"، و"**رهط الحق**"، و"**عصابة الحق**"، و"**أهل السنة**". انظر: مصطلحات الكندي (بحث تحليلي): هامش (٢)، ٢/ ٤٥٨.

الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى التي هي علم الحق الأول الـــذي هو علة كل حق". لذا قال الكندي إنه "لا ينبغي لنا أن لا نستحي مـــن استحـــسان الحق، واقتناء الحق من أين يأتي"(١).

ويعقب د. أبوريدة على هذه العبارة تحديدا، ما يفي بجلاء المعنى الـــذي يقـــصده الكندي؛ حيث يقول: "إن الكندي يعبر عن شكره لكل من جاء بشيء من الحق مهما كان يسيرا؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني في ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجئ بعده"(٢)، وقـــد قال النبي ﷺ: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها"(٣).

المطلب الثالث: قضية الخلق عند الكندي:

قول الكندي بالخلق من عدم:

القضية الثالثة التي تعرضت لها أرمسترونج فيما يتعلق بفلسفة الكندي، هي قضية خلق العالم. فتقول إنه بداية استخدم حجة أرسطو لإثبات وجود "محرك أول للعالم"، وأنه كان يقول في جدله، إنه في العالم العقلاني، لا بد أن يكون لكل شيء علة، لذا لا بد أن يكون هناك محرِّك لا يُحَرَّك، ليبدأ في دحرجة الكرة. هذا المبدأ الأول، كان في ذاته "وجود"، وهو كامل، لا يتغير ولا يفنى. ثم تعقب الكاتبة قائلة إنه عند هذه النقطة افترق عن أرسطو، والتزم بالمعتقد القرآني في "خلق العالم من عدم"، أو "خلق شيء من لا شيء". فهذه الميزة هي لله فقط، وهو الوجود الوحيد الذي يمكنه أن يأتي بهذا الفعل، وهو "العلة الحقيقة" لكل الأفعال التي نراها في العالم حولنا(٤). وفي النهاية تقول أرمسترونج إن الفلاسفة المسلمين من بعده رفضوا هذه الفكرة، إشارة إلى من قالوا بالفيض، لذا فهو في رأيها لا يعد فيلسوفا حقا(٥).

---

(١) د. عبد المقصود عبد الغني: في الفلسفة الإسلامية: دراسة وتحليل: ص ٢٢٦.

(٢) رسائل الكندي: ١/ ٥٠.

(٣) رواه الترمذي في سننه عن أبي هريرة ﷺ: أبواب العلم: باب في فضل الفقه على العبادة. وقال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(4) *A History of God:* p. 174.

(5) Ibid.

تعقيب:

١. اختلاف الكندي مع أرسطو حول خلق العالم:

والكندي بالفعل يحصر الإبداع أو الخلق في فعل الله وحده، فيقول "**الله مبدع الكل**"[١]، ويقول "**الواحد الحق مبدع الكل**"[٢]، و"علة الإبداع هو الواحد الحق الأول"[٣]، ويقول: "فقد وضحنا في كتابنا في الفلسفة الأولى أن العلة الأولى، أعني الله جل ثناؤه، المبدع للكل، المتمم للكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل"[٤]. فالكندي يستعمل عدة مرادفات ليدل بها على الواحد سبحانه. وقد اختلف مع أرسطو في قضية قدم العالم؛ فهو يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام، وهو أن الله سبحانه خلق هذا العالم المادي خلقا إبداعيا غير مسبوق بشيء، وكان أيضا يرى أن العالم حادث يتحرك مع حدوثه[٥]. وهذا في الواقع يدل على أن الكندي متميز في فكره، وليس مجرد مقلد للفلسفة اليونانية. حتى إنه كان له فلسفته الخاصة في إثبات وجود الله، ولم ينقل دليل أرسطو كما هو، كما قالت الكاتبة.

فقد بدأ فلسفته الإسلامية بفِكْرَة تختلف عما قاله سابقوه من فلاسفة اليونان، وهي أن العالم "أيس عن ليس، أي موجود من لا شيء"[٦]. "فآيس" تعني عند الكندي "**موجود**"، حيث يقول في وصفه تعالى: "وهو المؤيس الكل عن ليس"[٧]، "**فهو دائما** لم يزل ولايزال موجودا (آيس) وهو الموجِد الكل من عدم"[٨]. وإذا كان القول بالخلق

---

(١) رسائل ا لكندي: ١/ ص ٢١٩.

(٢) السابق: ١/ ص ٢٣٧ (رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد).

(٣) السابق: ١/ ص ١٦٢.

(٤) السابق: ١/ ص ٢١٩.

(٥) السابق: ١/ ص ٧٤.

(٦) الكندي: رائد الفلسفة العربية الإسلامية: ص ١٠٨.

(٧) رسائل الكندي: ١/ ص ٢٧٠، وانظر: الكندي: رائد الفلسفة العربية الإسلامية: ص ١٣٢.

(٨) السابق: ص ١٣٢. كان الكندي يقول في دليله المعروف بدليل "**الحدوث على أساس تناهي الجرم والزمان والحركة**"، إنه إذا كان العالم حادثا، له أول وبداية وزمان، لأنه متناد من كل وجه، فلا بد أن يكون محدَث، وذلك طبقا لمبدأ العلة العام. لذا يقول الكندي بعد إثباته تناهي العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه: *"فالجرم إذن محدَث اضطرارا، والمحدَث مُحْدَث المحدث، إذا المحدث والمحدَث من المضاف، فلكل محدث اضطرار عن ليس"*. انظر: الكندي: رائد الفلسفة العربية الإسلامية: ص ١٠٨- ١١١؛ وراجع: رسائل الكندي: ١/ ٢٠٧. كان للكندي أدلة أخرى لإثبات وجود الله، ومنها؛ "**دليل تناهي الزمان وأن له بداية وكذلك الحركة**" (انظر: الكندي: رائد الفلسفة العربية الإسلامية: ص ١١٤)؛ ودليل "**الوحدة والكثرة**"؛ وفيه يثبت الكندي أن وحدة الأشياء التي نراها فيها، مع أنها بطبعها متكثرة، هي ليست من الأشياء بل من موحد أو معط للوحدة وهو الله (السابق: ص ١١٦). كما أن للكندي دليل "**النظام أو دليل التدبير والعناية**"، وهو الدليل الذي سيأخذ به ابن رشد من بعده، ويطلق عليه "**دليل الاختراع ودليل العناية**"، وهو أيضا الدليل الذي أقره أيضا الفيلسوف الألماني كانط حيث يرى أنه الأقدم والأوضح، والأكثر ملاءمة للعقل البشري. انظر: السابق: ص ١١٩.

من عدم هو محل النـــزاع، وهو سبب اهام أرمسترونج للكندي بأنه لا يعد فيلـــسوفا حقا، فلم قبلت الفكرة ذاتها من سعديا الفيومي الفيلسوف اليهـــودي، وغـــيره مـــن فلاسفة اليهود، و لم تقل إنهم ليسوا بفلاسفة؟

هل كان الكندي فيلسوفا حقا؟

تقول أرمسترونج إن الكندي لا يعد فيلسوفا حقا، لأنه قال بخلق العالم من عـــدم، مخالفا بذلك قول الفلاسفة اللاحقين. وقد استندت في قولها هذا –كما يبدو– إلى قول ورد في كتاب د. ماجد فخري "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، حيث يقول: "إن ما قالـــه الكندي في هذه الرسالة[1]، يجعله أقرب لعلماء الكلام في القرن التاسع، ويبعده عـــن الفلاسفة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة"[2]. و يبدو أنها اقتبست بعض عبارته، ولكن بصورة مجتزأة.

٢. خلاصة رأي أرمسترونج في فلسفة الكندي:

تحدثت أرمسترونج عن ثلاث قضايا في فلسفة الكندي؛ لعل أهمها كانت قـــضية البحث عن "الحق". وعلى الرغم من أن عرضها لفلسفة الكندي جـــاء مقتـــضبا، و لم توضح مدى "التطور" الذي أدخله الكندي على العقيدة الإسلامية، من وجهة نظرها، إلا أن قولها إن الكندي كان متلهفا للبحث عن الحقيقة في تراث الأديان الأخرى، وأنه كان يرى أن الحقيقة واحدة، وأن من واجب الفيلسوف أن يبحث عنها، في أي تراث حضاري، وبأي لغة؛ يبين أنها تحاول أن تجد في تراث الفلاسفة المسلمين مـــا يؤيـــد رؤيتها عن أن كل المعتقدات تمتلك جزءا من الحقيقة؛ أو بمعنى آخر "لا أحد يحتكـــر الحقيقة". ولكن الكاتبة لم تبحث عن مقصود الكندي من مصطلح "الحق"، كما أنهـــا قد جانبها الصواب في فهمها لعبارة الكندي، كما ذُكر في التعقيب علـــى المطلـــب الثاني.

---

(١) يشير د. فخري إلى رسالة "الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز". انظر رسائل الكنـــدي: ١/ ص ١٨٢ –١٨٤. والمشار إليه هو الطبعة الإنجليزية لكتاب د. فخري: "تاريخ الفلسفة الإسلامية".

(2) Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy*: 2nd ed., New York, London: Columbia University Press, 1970, p. 95.

ثانيا: الفارابي وابن سينا:

المطلب الأول: الفارابي والمدينة الفاضلة:

ترى أرمسترونج أن الفارابي[1] هو مؤسس الفلسفة الإسلامية الأصيلة، لأن الكندي في رأيها خالف رأي الفلاسفة في القول بالخلق من عدم. إلا أن هذا الرأي لا يشاركها فيه كل المهتمين بدراسة الفلسفة الإسلامية في الغرب[2]. وعلى الرغم من أن الكاتبة تعرض لتاريخ تطور "عبادة الإله" على مر العصور، والمفاهيم التي ارتبطت بهذه القضية، إلا أنها تنتقي، عند حديثها عن الفلاسفة المسلمين بصفة خاصة، قضايا ربما تبدو بعيدة أحيانا عن جوهر العقائد، وتركز على قضايا متناثرة، تحاول من خلالها إثبات نقطتين أساسيتين: التأثر بالعقائد السابقة؛ وافتراض أن الفكر الديني يكاد يكون واحدا عند الأمم، بداية من مرحلة الأساطير وحتى هذه المرحلة. وفي حديثها عن الفارابي، تركز بصفة أساسية على قضية "رئيس المدينة الفاضلة"، والقول بالفيض، ومفهوم الإله عند الفارابي، وتأثره بإله أرسطو[3].

زعم تأثر الفارابي بمدينة أفلاطون:

تركّز حديث أرمسترونج عن مدينة الفارابي الفاضلة على صفات "رئيس المدينة"، على الرغم من أن الفارابي قدم لمؤلَّفه بفصول مطولة عن صفات واجب الوجود، والأدلة على وجوده ووحدته سبحانه، وخلق العالم. ولكنها توقفت عند هذه القضية فقط لتطرح فكرة واهية، وهي أن الفارابي "اعتقد" أن الصفات التي طرحها أفلاطون

---

(١) الفارابي أو المعلم الثاني (حوالي ٢٥٧ هـ -٣٣٩هـ/ ٨٧٣-٩٥٣م)، هو أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، ولد بقرية وسيج من أعمال فاراب شمال فارس، وتعلم ببغداد. سمي الفارابي بالمعلم الثاني، وأرسطو بالمعلم الأول، بالنظر إلى أن أرسطو هو الذي أرسى قواعد المنطق وجعله فاتحة العلوم. اشتهر في أوربا باسم الفارابيوس Alfarabius وأبي نصر Avenasar. عده ابن خلدون فوق ابن سينا وابن رشد، وإن كان ابن سينا قد غطى عليه في أوربا، ثم غطى ابن رشد عليهما معا. من أشهر مؤلفاته التي تربو على الثلاثين؛ "التعليم الثاني"، و"المدينة الفاضلة" أو "مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة"، و"تحصيل السعادة"، و"عيون المسائل" وغيرها. يجمع في فلسفته بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وله عليهما إضافات وإسهامات أشهرها نظريته في النبوة. انظر: د. عبدالمنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ٩٤١/٢.

(٢) انظر على سبيل المثال ما قاله والتزر عن الكندي ؛ وما قاله دي بور عن الكندي تحت عنوان "الكندي باعتباره أرسطاليسيا": انظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ١٨٨.

(3) *A History of God:* p. 175.

لرئيس جمهوريته، تنطبق تماما على النبي ﷺ، وأنه وجد أن الإسلام يعد البيئة المثالية لخلق هذا المجتمع الأفلاطوني[1].

تعقيب:

هل رئيس مدينة الفارابي هو الملك – الفيلسوف في مدينة أفلاطون؟

على الرغم من أن الفارابي اقتبس فكرة "المدينة الفاضلة" من أفلاطون، الذي تحدث عنها في "الجمهورية"، كما اقتبسها كُثُر غيره، إلا أنه طوَّعها؛ كما طوعها الآخرون، كلٌ حسب رؤيته. فظاهرة التأثير والتأثر مسلم بها بين الثقافات. ولكن هل كان الفارابي مجرد ناقل، أو مترجم لمدينة أفلاطون، أم أنه أضاف لها من ثقافته وفكره؟ وهل صحيح أن الفارابي قال إنه وجد ضالة أفلاطون في الملك-الفيلسوف، في شخص النبي ﷺ، أم أن الكاتبة قالت هذا من باب الإيحاء بأن الفارابي قد أضاف لدينه فكرة جديدة، أو غيَّر في معتقده عن نبيه ﷺ، تأثرا بما قرأه عن أفلاطون؟ والواقع أن الذي قال بهذا الرأي، هو "دي بور" في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام". فقد ذهب إلى أن الفارابي "ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف.. الذي إذا كان فاسقا أو ضالا، تكون المدينة تبعا لذلك فاسدة، وإذا كان حكيما فيلسوفا، فالمدينة تكون خيرة". ثم يقول: "والفارابي يصف أميره بكل فضائل إنسانية، وكل فضائل الفلسفة، فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد [ﷺ][2]".

- **الملك الفيلسوف عند أفلاطون:**

وتتضح القضية بمقارنة ما قاله أفلاطون عن رئيس هذه المدينة الفاضلة، وما قاله الفارابي. قال أفلاطون إن من يصلح لحكم هذه المدينة أو المجتمع العادل هو "الملك-الفيلسوف"، والذي وصفه بأنه يجب أن يكون محبا للحق، وأن يكون قد حقق أعلى مستوى من الحكمة، أي معرفة الخير[3]. وقد ذكر عددا من الصفات والفضائل الإنسانية العامة التي رأى ضرورة تحقُّقِها في هذا الرئيس أو الحاكم الفيلسوف مثل؛ أن يكون محبا للحقيقة ومبغضا للكذب، أن يكون ميالا لاحتقار اللذات الجسدية

---

(1) Ibid.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص :٢٢١-٢٢٢.

(٣) جمهورية أفلاطون: الكتاب الخامس: القسم: 473d.

والاهتمام باللذات العقلية، شديد القناعة، بعيدا عن الثروة والجاه، قوي الحدس، دمث الطباع، محبا للمعرفة والوجود الخالد، وغيرها[1]. وقد وُجِّه لأفلاطون الكثير من النقد حول هذا الرئيس الذي يمثل قمة الدكتاتورية والاستئثار بالحكم، إلى حد أنه هناك من وجه اللوم لأفلاطون على بزوغ الديكتاتورية في القرن العشرين، على يد من رأوا في هذا الملك-الفيلسوف المثل الأعلى لتحقيق حلمهم في خلق المجتمع المثالي، وهو ما أدى إلى ظهور رجال مثل ستالين وهتلر[2].

- **صفات رئيس المدينة "الفاضلة" عند الفارابي:**

على الجانب الآخر، نرى أن الفارابي كان بالفعل له فلسفته السياسية والاجتماعية، والتي عبر عنها في عدة مؤلفات منها "آراء أهل المدينة الفاضلة"، و"كتاب تحصيل السعادة"، و"كتاب السياسات المدنية"، و"كتاب المبادئ الإنسانية"، وغيرها من الرسائل[3]. ويقول الفارابي عن رئيس المدينة الفاضلة، إنه "رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها"[4]. يذكر الفارابي اثنتي عشرة خصلة للرئيس، منها: أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور لما يقال، جيد الحفظ وجيد الفطنة، حسن العبارة، محبا للصدق ومبغضا للكذب؛ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده، ومحبا للعدل ومبغضا للجور[5]. ثم يقول: "واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عَسرٌ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس .."[6]. وكل هذا لا يعدو أن يكون صفات عامة لشخص الرئيس،

---

(١) د. حربي عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان: الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٣م، ص ٤٠٣.

(٢) ذهب الفيلسوف البريطاني كارل بوبر Karl Popper (١٩٠٢-١٩٩٤) إلى أن الزعيم الشيعي آيات الله الخميني تأثر هو أيضا بهذا الملك-الفيلسوف في نشأته الأولى في قُمّ، مما جعله يطمح لإقامة جمهوريته الإسلامية على هذا المثال. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Philosopher_king#Criticism

(٣) حنا الفاخوري ود. خليل الجرّ: تاريخ الفلسفة العربية: ط ٢، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢م، ٢/١٣٩-١٤٠.

(٤) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة: ط ١، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٤ هـ - ١٩٠٦م، "القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة": ص ٨٧ وما بعدها.

(٥) السابق: ص ٨٧-٨٨.

(٦) السابق: ص ٨٨-٨٩.

بعضها مستوحى مما قاله أفلاطون؛ ولكنها في النهاية فضائل بشرية عامة، و لم يقل الفارابي إن مواصفات فيلسوف أفلاطون تنطبق على شخص النبي ﷺ.

وللدكتور ماجد فخري لفتة طيبة حول هذه القضية حيث يقول: "إنه على الرغم من أن مدينة الفارابي الفاضلة أنشأها على مثل "مدينة" أفلاطون، إلا أنه لم يبدأها مثل أفلاطون في جمهوريته بالعدالة وصلة الإنسان بالدولة، بل بدأها بحديثه عن الموجود الأول، فهو يفتتح كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، الذي يلخص فيه بنود فلسفته الإلهية والسياسية، بفصل "القول في الموجود الأول"، الذي هو "السبب الأول لوجود سائر الموجودات"، وبالقول في صفاته الذاتية، وتبرئته من كل نقص، وأنه أزلي دائم الوجود ...إلخ[1].

وما قالته أرمسترونج يعد مخالفة علمية ومقارنة غير منهجية، لأنها لم تقابل القولين قبل أن تصدر حكمها. كما أن جمهورية أفلاطون لا تتفق في النهاية مع القيم الإسلامية التي كرمت الإنسان من حيث هو إنسان. فالإنسان عند أفلاطون موجود فقط من أجل قيام المدينة، كما أنه قال بقتل الأطفال الزائدين عن حاجة المدينة، والضعفاء والمرضى والمشوهين، وهذا يتعارض مع قول أفلاطون نفسه بعلو النفس وشرفها على البدن[2]. كما أنه يلغي حقوق الأفراد في الملكية الخاصة، وفي تكوين الأسرة؛ حيث يختلط الأطفال حتى لا يعرف أحد أباه ولا أمه، بل كل من هم في سنه فهم إخوته، وكل من كان في سن والديه هم أباه وأمه[3]، وكل هذا وغيره مما قاله لا يتفق مع القيم الإسلامية.

* * *

المطلب الثاني: الألوهية عند الفارابي وابن سينا:

١. هل تأثر الفارابي بإله أرسطو؟

تقول أرمسترونج إن الفارابي تأثر بالفلسفة اليونانية إلى حد كبير. وعلى الرغم من

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢-٤، وما وبعدها؛ وانظر: د. ماجد فخري: مختصر تاريخ الفلسفة العربية: ط ١، بيروت: دار الشورى، ١٩٨١ م، ص ٥١.

(٢) د. حربي عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان: ٤٠٧ -٤٠٨.

(٣) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية وتاريخها وإشكالاتها: ص ٢٠١ -٢٠٢.

أن إله الفلاسفة الإغريق كان بعيدا عن اهتمامات البشر، ولا يتحدث إليهم، ولا يعبأ بالأحداث الدنيوية، إلا أن قضية "الإله" كانت قضية محورية في فلسفة الفـــارابي، "لأن رسائله بدأت بالحديث عن الله". ويبدو أن أرمسترونج تريد أن تقول إنه على الـــرغم من أن إله الإغريق كان يختلف جذريا مع إله المسلمين، إلا أن الإله كان قضية محورية في رسائل الفارابي. ولكن المغالطة الكبرى في هذه القضية، هو قولها إن "إله الفارابي"، مع التحفظ على هذا التعبير، كان هو "إله أرسطو وأفلوطين"؛ مبدأ كل الموجـــودات. كما أنها ترى أن الفارابي بقي قريبا من فكر أرسطو فيما يتعلق بخلق العالم، ولم يعتقد أن الإله قرر فجأة أن يخلق العالم، لأن ذلك يعني أن الإله "الأزلي الساكن" قد دخـــل في حالة من التغير الذي لا يتلاءم معه[1]. وقد رددت هذه العبارة مرة أخـــرى عنـــد حديثها عن سعديا الفيومي، ولم تذكر أيهما قالها؛ الفارابي أم سعديا، وأين قالها[2]؟

٢. الصفات الإلهية عند ابن سينا:

في عرض أرمسترونج لفلسفة ابن سينا[3]، تركز على قضية تأثُّر ابن سينا في جانب الصفات الإلهية بإله أرسطو مثل ما قالت عن الفارابي؛ وقوله عن علم الله بالكليـــات دون الجزئيات؛ إلى جانب ما قاله عن نظرية الفيض وعلاقتها بالنبوة. ويتركز حديثها

---

(1) *A History of God:* p. 175.

(٢) ولعل هذا يوضح أحد المشاكل المنهجية عند أرمسترونج، فهي تقول إن الفارابي لم يعتقد أن الإله قرر فجأة أن يخلق العالم، وهي عبارة عامة قد يقولها أي كاتب غير متخصص في تفسيره لكلام الفيلسوف، فيلزم بالضرورة أن تكون بالفعل قد نسبت لأحد ما، ولكنها لم تحدد من هو.

(٣) "ابن سينا" هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا (٣٧٠ -٤٢٨ هـ/ ٩٨٠ – ١٠٣٨ م)، وهـــو فارسي من أصول شيعية، ويقول ابن سينا في سيرته إن أباه صار شيعيا إسماعيليا. يعد ابن سينا من أعظم شـــراح أرسطو، وأفضل من تحدث من الإسلاميين في الأفلاطونية المحدثة. يرى البعض أنه واضع الـــصيغة العربيـــة لهـــذه الفلسفة، وأنه لم يكن يباريه أحد حتى الفارابي في عرضه لنظريات أرسطو من حيث سلامة الأســـلوب ووضـــوح المعاني. أطلق عليه في الغرب Avicenna وأخذ عنه ألبرت الكبيرAlbert the Great وتوما الإكـــويني، وســـكوت وغيرهم. تربو مؤلفاته على المائة، ومن أشهرها "النجاة"، و"الإشارات والتنبيهات"،و"عيون الحكمـــة"، و"منطـــق المشرقيين"، و"رسالة حي بن يقظان"، و"القانون في الطب". وتعد مؤلفاته محاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين من ناحية، وبين أفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى على طريقة الفارابي. وغاية التفلسف عند ابن سينا معرفة الله. قال بنظرية الفيض في نشأة العالم كالفارابي؛ كما قال إن النبي يختلف عن الفيلسوف في كل من طريقة تلقيه للمعرفـــة، وفي كميتها. فهو يتلقى معرفته من العقل الفعال مرة واحدة ثم تنزل على البشر بلغتهم ليفهموها، ولكـــن بـــدون الشريعة يعجز الإنسان كحيوان سياسي عن الاستمرار في الحياة. انظر: د.عبدالمنعم الحفني: موســـوعة الفلـــسفة والفلاسفة: ١/ ٥٤-٥٦.

عن صفات الإله عند ابن سينا، على صفة "البساطة"، فتقول إنه كان يـرى أن الإلـه يجب أن يكون بسيطا، غير مركب من أجزاء. وهي تربط هذا بتأثر ابن سينا بـالفكر الأفلاطوني الذي كان يرى أن التعدد والكثرة في العالم، لا بد وأن تعتمد على وحـدة أولية خارجية، هي الحقيقة الأسمى، وهي البساطة في ذاتها، وهو مـا يعـرف عنـد الفلاسفة "بواجب الوجود"، الذي لا يعتمد في وجوده على غيره. كما كان يرى أنه في العالم العقلاني، لا بد أن يكون هناك وجود "غير معلل"، "محرِّك" "لا يُحَـرَّك" في قمة الوجود؛ وهو الذي بدأ سلسلة العلة والتأثير في الكون. وترى الكاتبة هذا الوجود البسيط الذي يعتمد عليه العالم المتسم بالكثرة والتعدد، هو ما أطلقت عليه الأديـان؛ "الله"[1].

• **صفات الإله عند الفلاسفة مقارنة بصفاته في سورة الإخلاص:**

تخلص أرمسترونج من هذا الطرح المختصر إلى أن "القرآن" و"الفلاسـفة"، اتفقـا على أن الله كان هو البساطة ذاتها، في إشارة لما جاء في سورة الإخـلاص. فاتـصافه بالبساطة يعني أنه "واحد"؛ مما يعني استحالة تقسيمه أو تحليله إلى أجزاء أو صـفات، ولأن هذا الوجود بسيط بشكل مطلق، فليس له علة أو خصائص، ولا بعد زمني، ولا يوجد ما يمكن أن يقال عنه. لذا تقول إنه بناء على ذلك فإننا حين نتحدث عـن الله، فمن الأفضل أن نستخدم المنفيات للتمييز بينه وبين أي شيء آخر نتحـدث عنـه[2]. ولكن ابن سينا وصف الله تعالى بصفات إيجابية إلى جانب صفات السلب؛ لذا قامت الكاتبة بتأويل حديثه عن بعض "الصفات الإيجابية"، التي نسبها للعلة الأولى بقولها: "إن الإله هو مصدر كل الأشياء، لذا يمكننا أن نفترض بعض الأشياء عنه. فلأننا نعلـم أن الخير موجود، فلا بد أن الله خير محض؛ ولا بد أنه عقل محض كما قال أرسطو"[3].

إذن ركزت الكاتبة على ثلاث قضايا تتعلق بالألوهية عند ابن سينا وهي: تأثره

(1) *A History of God:* p. 182- 183.

(2) Ibid.

تفترض أرمسترونج أن ابن سينا كان يقصد بتعبير "**البساطة**" نفي كل الصفات عن الله سبحانه. وهـذه فكـرة **أفلوطينية** في الأصل، وليس من قول ابن سينا. فقد رأى أفلوطين أنه لما كان من غير الممكـن إدراك الله إدراكـا مباشرا، أي وصفه بصفات إيجابية، فلا يمكننا في هذه الحالة إلا أن نصفه بصفات السلب حسب الفكرة التي لدينا عن الأول. انظر: د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني: ط ٥، الكويت: وكالة المطبوعات؛ بـيروت: دار القلم، ١٩٧٩، ص ١٢٦. أما ابن سينا فقال إن الصفات هي عين الذات وليست زائدة عنه. كما وصف ابن سينا الله تعالى بصفات إيجابية إلى جانب صفات السلب.

(3) Ibid.

بالأفلاطونية المحدثة في نفي الصفات عن "واجب الوجود"، وتأثره بأرسطو فيما يتعلق ببعض الصفات الإيجابية، والمغالطة الكبرى في قولها بأن رأي الفلاسفة يتفق مع القرآن الكريم في وصفه لله تعالى بأنه هو "البساطة ذاتها"، أي أنه "واحد"، كما جاء في سورة الإخلاص.

تعقيـــب:

١. الصفات الإلهية عند كل من الفارابي وابن سينا، مقارنة بإله أرسطو:

• المحرك الأول عند أرسطو:

الإله أو المحرك الأول عند أرسطو "أزلي"، و"ساكن"، و"غير متحــرك" لا بحركــة ذاتية ولا عرضية، وهو لا أجزاء ولا أبعاد له[١]. وكان أرسطو يرى أنــه "عقــل"، لا يعقل إلا ذاته لأنها أكمل الأشياء؛ وهو عقل وعاقل ومعقول في آن واحــد، وهــذا التعقل يهب أسمى أنواع السعادة[٢]. فإله أرسطو، المحرك الأكبر للعالم "لا يتحــرك"، وهو لا يخلق العالم، بل فقط "يحركه". فإله أرسطو لا يفعل شيئا أبدا، وليــست لــه رغبات ولا إرادة ولا هدف، وفعله الوحيد هو التفكير في ذاته[٣]. ويعلــق ديورانــت على "إله أرسطو" قائلا: "يا له من إله فقير، هذا الإله الذي يعتقد به أرسطو، إنه ملك لا يفعل شيئا، ملك بالاسم لا بالفعل .. لقد أحب فيلسوفنا التأمل والفكر إلى درجــة أنه ضحى من أجل هذا التأمل بمفهومه عن الله .. إن إلهه من نوع لا خيال فيه، وهــو منعزل في برجه العاجي بعيدا عن صراع الأشياء"[٤].

• الألوهية عند الفارابي:

"اللـــــه" عند الفارابي، هو الواجب الوجود بذاته، والسبب الأول لكل موجود، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن يتره عن أي نقص، "فوجوده إذن تام ويلــزم

---

(١) د. أميرة مطر: الفلسفة اليونانية وتاريخها وإشكالاتها: ص ٢٧٣ -٢٧٤؛ وانظر حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية: ٨٧/١.

(٢) الفلسفة اليونانية: تاريخها وإشكالاتها: ص ٢٧٤ -٢٧٥.

(٣) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي: ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع: ط ٥، بــيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٥ هـــ -١٩٨٥م، ص ١١٣-١١٤.

(٤) السابق: ص ١١٤.

أن يكون وجوده أتم الوجود، ومترها عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية"[1].
كما يصف الفارابي الخالق سبحانه بأنه خير محض، وعقل محض، وحكيم، وعالم، وحي، وقادر، وله غاية الكمال والجمال والبهاء[2]. ويرى أيضا أن "الباري جل جلاله مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم"[3]. كما يرى الفارابي أن أسماء الله تدل على الكمال والجلال، وأن صفاته ليست زائدة على الذات، بل هي عين وجوده سبحانه، ولا تختلف عن جوهره[4].

وعلى الرغم من تأثر الفارابي الواضح بوصف أرسطو لإلهه؛ مثل قوله إن الله سبحانه عقل محض وخير محض؛ إلا أن الفارابي وصف البارئ جل جلاله بصفات أخرى فقال إنه "عالم وحكيم، وحق"[5]. كما أن تعظيم الله سبحانه وتمجيده، لا يخلو منه حديث الفارابي عن الله، فيقول على سبيل المثال: "القول في نفي الشريك عنه تعالى"[6]؛ و "القول في نفي الحد عنه سبحانه"[7]؛ و "القول في عظمته وجلاله ومجده تعالى"[8].

• **الألوهية عند ابن سينا:**

ركزت أرمسترونج حديثها عن صفات "الإله" عند ابن سينا، على صفة "البساطة"؛ وربطت هذا بما قاله أفلوطين عن عدم إمكانية اعتماد الكثرة على وحدة خارجية، لذا فقد وصف الإله بالصفات السلبية بصورة أساسية، إلى جانب وصفه ببعض الصفات الإيجابية مثل: الحياة، والقدرة، والحكمة. ولكن ابن سينا وصف واجب الوجود، سبحانه، بصفات عدة؛ مثل الوحدانية المطلقة، التي يلزم عنها أنه لا

---

(١) الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد طرخان (ت ٣٩٥ هـ): الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية: يليه مقدمة باللغة الألمانية للأستاذ ديتريشي: طبعة ليدن: ١٨٩٠، ص ٥٧.

(٢) السابق: ص ٥٨.

(٣) السابق: ص ٢٥-٢٦.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٢-٢٣؛ وانظر: ص ٢-١١، من نفس المصدر لتفاصيل أكثر حول قوله في صفات الإله. وانظر: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: ٢/ ٨٢.

(٥) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.

(٦) السابق: ص ٤.

(٧) السابق: ص ٨-٩.

(٨) السابق: ص ١٥.

يتكثر بأي حال، وقال إن الماهية والإنية[1] فيه لا تنفصلان إحداهما عن الأخرى، ولا يدخل عليه التركيب. كما أن واجب الوجود، ليس تبعا لأي فاعل أو كائن آخر، لذا فوجوده هو عين ماهيته[2]. ويبدو في بعض عبارات ابن سينا تأثره في وصفه لواجب الوجود بالفكر الأرسطي، والفكر الأفلوطيني، على حد سواء.

كما كان ابن سينا يرى أن واجب الوجود يجب أن يوصف بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، مثل قوله: "فهو لا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء"[3]. كما وصف ابن سينا واجب الوجود بأنه بسيط، لأنه لو كان مركبا من أجزاء تقومه، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه، وارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته[4]. إلا أن فكرة الألوهية عند ابن سينا تقوم في الأصل على أساسين واضحين هما: التوحيد والتنزيه، فتلتقي بذلك مع العقيدة الإسلامية، رغم اشتمالها على عناصر أرسطية ظاهرة[5].

ويتضح من هذا العرض الموجز لفكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا؛ أنهما بالفعل قد تأثرا بالفلسفة الأرسطية، ورددا بعض عبارات أرسطو؛ مثل قولهما إن "الواحد عقل يعقل ذاته"[6]. لذا فقد أُخذ عليهما أنهما كانا يتحدثان بلسان أرسطو أحيانا، وبلسان أفلاطون في أحيان أخرى؛ في مثل قولهما إن واجب الوجود عقل محض، وخير محض. كما أنهما لم يلتزما بما جاء في الكتاب والسنة من الأسماء والصفات الإلهية؛ ولا

---

(١) الإنِّيَّة: هي الوجود.

(٢) ابن سينا: الشفاء: الإلهيات (٢): راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور: تحقيق الأساتذة محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، وسعيد زايد: القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي: الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠م، ص ٣٤٤- ٣٤٧؛ وانظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية: نقله إلى العربية كمال اليازجي: بيروت: الدار المتحدة للنشر: ١٩٧٤، ص ٢٠٥.

(٣) ابن سينا: الشفاء: الإلهيات (٢): ٢/ ٣٥٤- ٣٥٥.

(٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الثالث: الإلهيات: ٣/ ٤٧٢-٤٧٣. وللمزيد حول قضية الألوهية عند ابن سينا: انظر: ص ٢٠-٢١، من مقدمة الجزء الأول من الإلهيات للدكتور إبراهيم مدكور لمزيد من التفاصيل حول ما قاله ابن سينا في صفات واجب الوجود. الشفاء: الإلهيات (١): راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور: تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي، وسعيد زايد: القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة (بمناسبة ألفية الشيخ الرئيس)، ١٣٨٠ هـ -١٩٦٠م، ١/ ٢٠-٢١.

(٥) الشفاء: ١/ ٢١.

(٦) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: ٢/ ٨٢- ٨٣.

يجوز أن نصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه أو يصفه به رسوله ﷺ. فبدلا من أن نصف الله تعالى بأنه عاقل، فمن الأولى أن يوصف بأنه سبحانه حكيم، لأن الوصف بأنه عاقل لم يرد[1]. إلا أن هذا لا يعني أنهما خلقا إلها جديدا، اسمه "إله الفلاسفة" كما قالت أرمسترونج، بل هو من باب التأثر بفكر وافد جديد، ظهر بوضوح في استخدام عدد من المصطلحات الفلسفية الوافدة بصفة خاصة.

٢. هل يتوافق القرآن الكريم مع وصف واجب الوجود بالبساطة؟

تقول أرمسترونج إن وصف الفلاسفة لواجب الوجود بالبساطة، يتوافق مع وصف القرآن لله بأنه "واحد"؛ في إشارة لسورة الإخلاص. وقد قال العلماء إن لفظ "أحد" في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[2]، بمعنى "واحد"؛ وأن وصف الله تعالى بالواحد له ثلاثة معان، وكلها صحيحة في حق الله تعالى. الأول: أنه واحد لا ثاني معه فهو نفي للعدد؛ والثاني: أنه واحد لا نظير ولا شريك له؛ والثالث: أنه واحد لا ينقسم ولا يتَبَعَّض. والأظهر، أن المراد في السورة نفي الشريك لقصد الرد على المشركين[3]، ومنه قوله تعالى وإلهكم إله واحد. وقيل إن لفظ "أحد" "يدل على مجامع صفات الجلال كما دل "الله" على جميع صفات الكمال"[4]. وقال ابن سينا في تفسيره لسورة الإخلاص: "إن المتصف بالواحدية هو ما يكون متره الذات عن أنحاء التركيب والتعدد، خارجا وذهنا، وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية"[5].

فالمقصود بالواحد في الآية، هو نفي الشريك عن الله تعالى، ونفي الجسيمة والتركيب والتعدد. وقد زاد ابن سينا أن الواحدية هنا تستلزم أيضا نفي المشاركة في خواص الواحد كوجوب الوجود والقدرة والحكمة ...إلخ، وليس فقط البساطة كما تقول الكاتبة.

---

(١) د. عبد المقصود عبدالغني: في الفلسفة الإسلامية: ص ١٥١.

(٢) الإخلاص: ١.

(٣) الإمام ابن جُزَيّ: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي الأندلسي: التسهيل لعلوم التتريل: تحقيق محمد عبدالمنعم اليونس وإبراهيم عطوة عوض: مصر: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣ م، جـ ٤/ ٤٤٥.

(٤) تفسير البيضاوي: أنوار التتريل وأسرار التأويل: المجلد الثاني: ٦٣١.

(٥) الآلوسي: روح المعاني: الجزء ٣٠ ص ٥١٠ -٥١١، وهذا القول مأخوذ من ابن سينا في تفسيره للسورة.

المطلب الثالث: قضية الخلق بالفيض عند الفارابي و ابن سينا:

١. صلة العقول العشرة بالوحي والنبوة:

تقول أرمسترونج إن كلا من الفارابي[١]، وابن سينا[٢]، تبني نظرية الفيض الأفلوطينية لتفسير خلق العالم[٣]، بدلا من تبني فكرة الخلق من عدم كما قال الكندي. وتضيف أنه على الرغم من اختلاف هذه الرؤية عن رؤية القرآن لواقع الخلق؛ إلا أن الفارابي، رأى أن الفلسفة هي السبيل الأفضل لفهم الحقائق، التي عبر عنها الأنبياء بأسلوب شعري مجازي[٤]. أما ابن سينا، فتقول إنه كان يرى أن العقول العشرة، ومعها الأرواح هي التي تحرك الأفلاك البطليموسية، وتمثل حلقة الاتصال، أو العالم الوسيط بين الإنسان والإله؛ أو بين العالمين العلوي والسفلي. وتضيف الكاتبة أن هذه العقول تمتلك "مخيلة"؛ وأنه من خلال هذا العالم؛ أي المخيلة، وليس عن طريق العقل، يصل الإنسان إلى معرفة الله. والعقل العاشر أو الأخير في عالمنا هو روح القدس، أو ملك الوحي، أو جبريل (عليه السلام) مصدر النور والمعرفة[٥].

وتتكون الروح البشرية من عقل عملي، يتصل بعالمنا، وبالعقل التأملي، والذي يمكنه أن يعيش في ألفة مع رسول الوحي جبريل. وبذلك، كما تقول، يصبح من الممكن للأنبياء أن يحظوا بمعرفة حدسية، تتعلق بتكوين صورة ذهنية عن الإله؛ وهي في هذه الحالة تكون مماثلة للمعرفة التي تتمتع بها العقول العشرة، وهي التي تسمو فوق العقل العملي. وهذه هي النظرية التي تبناها ابن سينا لتفسير تجربة النبوة، كما تقول

---

(1) *A History of God:* p. 175.

(2) Ibid., pp. 183-184.

(٣) كان أفلوطين (٢٠٥ – ٢٧٠ م) يقول إن الواحد لا يصدر عنه الكثرة؛ لذا لم يقل بالخلق المباشر من عـدم، كما يقول الكتاب المقدس، بل قال بالفيض أو الصدور غير المباشر. وتشير هذه النظرية إلى كيفية فيض أو صدور الموجودات عن الواحد وذلك بواسطة سلسلة من الفيوضات أو العقول. فالواحد، أو واجب الوجود يفيض عنـه "العقل الإلهي" أو "العقل الأول"، وعن هذا العقل تفيض "النفس الكلية"، وهي في مركز وسط بين العقـل الأول والعالم المحسوس، ولا يصدر عنها إلا محسوس. انظر: د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني: ص : ١٣٤ – ١٤٠؛ وانظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Plotinus#Emanation_by_the_One

(4) *A History of God:* p. 175.

(5) Ibid., pp. 183- 184.

أرمسترونج [1].

٢. الصلة بين العقل الفعال والتجربة الصوفية:

قامت أرمسترونج بالربط بين نظرية النبوة عند ابن سينا، وقوله باتصال النبي بالعقل الفعال، أو ملك الوحي، وبين التجربة الصوفية، والتي من خلالها، يمكن للبشر العاديين أن يحظوا برؤية أو تصور عن الله، مقبول فلسفيا، ولكنه لا يركن للعقل والمنطق؛ وذلك عن طريق أدوات "المخيلة"، أي الرمز والصورة الذهنية. فقد قدم ابن سينا تفسيرا نفسيا للوحي، كما تقول؛ حيث أحكم النبي محمد (ﷺ)، اتحاده المباشر مع العالم المقدس عن طريق اتصاله بالعقل العاشر، إلى جانب "المخيلة". وهذا التفسير النفسي، في رأيها، هو ما سيمكن الصوفي الفيلسوف من عرض تجربته الدينية.

والكاتبة تركز هنا على قضيتين؛ الأولى: هي تبني ابن سينا لتفسير "نفسي" للوحي، وهو ما قال به العديد من المستشرقين. والقضية الثانية: هي أن هذا هو أيضا السبيل للتواصل مع العقل الفعال، ليس بالنسبة للنبي فقط، بل أيضا بالنسبة للصوفي الذي يمر في هذه الحالة بما يعرف "بالتجربة الصوفية"[2].

تعقيب:

١. رفض نظرية الفيض من قِبَل العلماء المسلمين:

تأثر بعض فلاسفة الإسلام، وخاصة الفارابي وابن سينا بنظرية الفيض الأفلوطينية؛ وكان حجتهم في ذلك أن البسيط لا يصدر عنه إلا بسيط مثله. ولكن يرى بعض الباحثين أن كلا من الفارابي وابن سينا يرد التأثير كله لله تعالى، سواء أكان تأثيرا

---

(1) Ibid.

تحدث ابن سينا عن قوة الحدس، والتي تقابل مراتب الكمال عند البشر. فهذه القوة التي تدرك مبادئ المعرفة الأولية التي تقوم على أساسها كل معرفة، تتفاوت بين البشر، فقد تكون شديدة الضعف عند بعض الناس إلى حد يمكن اعتبارها غير موجودة، في حين أنها تصل عند البعض الآخر إلى قوة خارقة "فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس، مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء". وعندما يبلغ الشخص هذه المرتبة، تظهر له صور المدركات المخزونة في العقل الفعال فورا، وبذلك يدرك، دون عناء أو بحث، تلك القضايا التي لا تتهيأ للآخرين معرفتها إلا بالاستدلال وبمساعدة المعلمين".
ابن سينا: أحوال النفس: حققه وقدم له د.أحمد فؤاد الأهواني: ط١: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابلي الحلبي، ١٣٧١ هـ -١٩٥٢م، ص ١٢٣؛ د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٩٥.

(2) Ibid.

مباشرا كتأثيره في العقل الأول، أو تأثير غير مباشر، كتأثيره في العقول التالية[1].

وهذه النظرية، نظرا لتعارضها مع ما ورد في القرآن الكريم من خلق الله تعالى للعالم بقدرته من عدم؛ ردها عدد من علماء المسلمين قديما وحديثا؛ ومنهم أبوحامد الغزالي[2]، وابن رشد[3]. فهذه النظرية من ناحية تقيِّد قدرة الله تعالى وتحد من إرادته، فهي تصور الخلق وكأنه صدر عن الله تعالى صدورا تلقائيا دون إرادة منه. ومن ناحية أخرى، فإن هذه النظرية قامت على مبدأ ليس يقينيا ولا بديهيا، وهو القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[4].

٢. نقض نظرية النبوة عند الفارابي وابن سينا:

ويرتبط بنظرية الفيض في الخلق، نظرية أخرى عن النبوة عند كل من الفارابي وابن سينا؛ وقد قالت أرمسترونج إن ابن سينا قد قدم من خلالها تفسيرا نفسيا للوحي، وأنه تبنى هذه النظرية لتفسير تجربة النبوة. وقد اقترح بالفعل كل من الفيلسوفين نظرية يفسر بها تلقي النبي للوحي؛ حيث ذكر الفارابي توسط العقل الفعال، والذي يطلق عليه الروح الأمين، أو روح القدس، وهو آخر العقول السماوية المفارقة. كما قال إن رئيس المدينة الفاضلة يمكنه أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والإلهام، وذهب إلى أن الاتصال بالعقل الفعال متاح عن أحد طريقين: إما طريق العقل

---

(١) د. عبد المقصود عبد الغني: أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام: ص ٣٣٨ -٣٤٠.

(٢) رد الغزالي على قول الفلاسفة بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد بقوله: "يلزم من قولكم هذا أن لا يكون في العالم شيءٌ واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحادًا، وكل واحد معلولا لواحد فوقه... فكيف وجدت هذه المركبات، أمن علة واحدة؟ فيبطل قولهم: لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة"؟ انظر: أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة: لأوجه نقضه لقول الفلاسفة بالفيض: تحقيق وتقديم: د/ سليمان دنيا: ط ٨، مصر: دار المعارف، ص ١٤٤؛ وانظر ص ١٣٤ وما بعدها.

(٣) ذهب ابن رشد إلى أن قضية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، غير صحيحة؛ فجاء رأيه موافقا لرأي الغزالي. ويقول ابن رشد ناقدا لمن قال بهذا الرأي: "فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع، وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد". ثم يقول رأيه في أن "المشهور اليوم فهو ضد هذا، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغايرة". راجع: ابن رشد: تهافت التهافت: القسم الأول: تحقيق د/ سليمان دنيا: دار المعارف، ط ٣، ١٣٨٨ هـ -١٩٦٨م، ص ٢٩٧، ٣٠٠. والذي يقصده ابن رشد بهذا الرأي الجديد المشهور هو"فكرة الخلق المباشر باعتبار أنه بدء مطلق، لا حاجة به إلى وساطة". انظر: د/ محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني: ط ٢: مكتبة الأنجلو المصرية، د.س.، ص ٩٥.

(٤) عبد المقصود عبدالغني: في الفلسفة الإسلامية: ص ١٧٥.

أو التأمل؛ أو طريق المخيلة أو الإلهام[1]. أما ابن سينا فقد عمد إلى إسناد النبوة إلى العقل المقدس، ربما ليتجنب ما في نظرية الفارابي من انتقاص لمرتبة النبوة؛ وقال إن العقل المقدس هو أسمى درجة يستطيع العقل الإنساني بلوغها[2].

لم تلق أيضا هذه النظرية قبولا عند العلماء لأن تعاليم الإسلام واضحة فيما يخص الوحي، ورسوله الأمين جبريل عليه السلام؛ الذي يقوم بدور الواسطة بين الله وأنبيائه. كما أن النبوة فطرية؛ وليست مكتسبة كما قال الفارابي[3]. فالقول بتساوي النبي والفيلسوف في المعرفة وكيفية تحصيلها، ووحدة مصدرها، يفضي إلى القول باكتساب النبوة، وهذا يتعارض مع مبدأ الاصطفاء الذي قدره الله تعالى، **﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾**[4].

٣. هل التجربة الصوفية تقابل النبوة؟

من خلال ما قاله ابن سينا عن "**المخيلة**"، والتواصل مع العقل الفعال، تستنبط

---

(١) يقول الفارابي إنه بالنظر والتأمل يستطيع الإنسان الوصول إلى منزلة العقول العشرة، وترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد، حيث تتقبل الأنوار الإلهية. آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٨٦. أما الطريق الآخر، فهو طريق "المخيلة"، وقد ذهب الفارابي إلى أن هذا هو حال الأنبياء، وأن كل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة، ونتيجة من نتائجها. آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٤- ٧٦؛ وانظر ص ٢١، ٢٥، ٨٦ حول نفس القضية. وقد تنبه علماء النفس المحدثون إلى هذه المخيلة المبدعة *Imaginative Creativity* التي أشار إليها الفارابي، إلى جانب المخيلة الحافظة، فمن الصور الجديدة التي تخترعها المخيلة تنتج الأحلام والرؤى. د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: ط ٢: دار المعارف، ١٩٦٨م، جـ١/ ٧٣.

(٢) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ١٩٤.

(٣) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق ١/ ٩٦-٩٨.

(٤) الحج: ٧٥. د. عبد المقصود عبد الغني: في الفلسفة الإسلامية: ص ٢١٦. وللعلماء اعتراضات على الفارابي في هذه النظرية من عدة جوانب؛ أولها أن الفارابي يضع النبي أحيانا في منزلة الفيلسوف، حيث يرى أن إدراك الحقائق بواسطة العقل والتأمل أسمى من المعلومات التي تأتي عن طريق المخيلة. إلا أنه يقول في موضع آخر ما يوحي بإعلائه لقدر النبي على الفيلسوف؛ فيقول: "إن النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر..ولا يمنعها شيء من انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل، وذوات الملائكة التي هي الرسل فتُبَلّغ مما عند الله إلى عامة الخلق". الفارابي: الثمرة المرضية: ص ٧٢. كما رد ابن رشد هذه النظرية واتخذ برهانا آخر يعتمد على أصلين؛ أحدهما أن الوحي ظاهرة تاريخية، لا سبيل إلى إنكارها، وأن الرسل والأنبياء معلوم وجودهم، وهم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، ولا ينكر وجودهم إلا من ينكر الأمور المتواترة. الأصل الثاني "أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي". ابن رشد: فلسفة ابن رشد: فصل المقال؛ و الكشف عن مناهج الأدلة: راجعه: مصطفى عبدالجواد عمران: مصر: المكتبة المحمودية، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ص ١٢٧ -١٢٨.

أرمسترونج أن معنى ذلك أنه يمكن للإنسان العادي، الصوفي تحديدا، أن يصل إلى معرفة "الله" عن طريق التواصل مع العقل الفعال، وذلك عن طريق "أدوات المخيلة"، أي الرمز والصورة الذهنية. فهذا التواصل، في رأيها، ليس ممكنا بالنسبة للنبي فقط، بل أيضا بالنسبة للصوفي الذي يمر في هذه الحالة بما يعرف "بالتجربة الصوفية". وقضية التجربة الصوفية، أو الروحية، كتفسير لظاهرة التدين، تحظى باهتمام من يترعون لتفسير ظاهرة "الدين" على أنها تجربة روحية، فقط؛ يختص بها من يمر بها دون غيره؛ فتكون بذلك بديلا عن "الدين" بصورته النظامية. والواقع أن مفهوم "التجربة الروحية الدينية"، والتي تعلو فوق العقل، ليس بمعناها الفلسفي، بل بمعنى إقصاء العقل عن التفكر في الدين، تعود أصلا إلى الفيلسوف اليهودي يهودا اللاوي، وسيشار إلى ذلك بالتفصيل في المبحث التالي[1].

وربما تكون نظرية "النبوة" عند الفارابي وابن سينا، هي القضية الوحيدة التي من الممكن أن تدعي أرمسترونج أنها تؤيد رؤيتها في "التطور العقدي". فأرمسترونج تختزل قضية "الدين" الآن في "التجربة الروحية"؛ إلا أن العلماء المسلمين رفضوا هذه النظرية كما سبق الإشارة إليه.

* * *

---

(١) رغم حديث أرمسترونج المتكرر عن "التجربة الروحية" بهذا المفهوم، إلا أنها لم تشر إلى مصدر الفكرة عندها؛ وهو يهودا اللاوي، إلا عند حديثها عن فلسفته.

المبحث الثالث
نشأة الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية

المطلب الأول: نشأة الفلسفة اليهودية:

سعديا الفيومي:

تقول أرمسترونج إن قواعد علم الكلام والفلسفة الإسلامية، كنت ملهمة لظهور حركة فكرية مماثلة بين اليهود في الإمبراطورية الإسلامية. لذا بدءوا يكتبون فلسفتهم باللغة العربية، وأدخلوا عناصر ميتافيزيقية للمرة الأولى إلى اليهودية. وهي تستدرك قائلة إنهم لم يشغلوا أنفسهم بكل مجالات الفلسفة، بل ركزوا جهدهم على المسائل الدينية. فهي تتبنى رأي بعض علماء الغرب ممن كتبوا في الفلسفة اليهودية، والذين برروا ظهور هذه الفلسفة بأنهم كان على فلاسفة اليهود أن يواجهوا تحدي الإسلام لهم بلغته، وهو ما تطلّب منهم أن يحاولوا المواءمة بين الإله الشخصي في الكتاب المقدس، وبين إله الفلاسفة الذهني بالدرجة الأولى. وترى الكاتبة أن فلاسفة اليهود، مثلهم في ذلك مثل المسلمين، شغلتهم عدة قضايا، مثل:

- الصورة المجسدة للإله في الكتاب المقدس والتلمود، والتساؤل عن كيفية أن يكون هو ذاته إله الفلاسفة[١].
- قضية خلق العالم.
- العلاقة بين الوحي والعقل[٢].

وعلى الرغم من أن الكاتبة أشارت لتلك القضايا تحديدا، إلا أنها لم توضح فكر الفلاسفة اليهود تجاهها، ولم تخبرنا كيف تعاملوا مع الصور المجسدة للإله في الكتاب المقدس؛ إلا في حديثها عن ابن ميمون. كما أنها مرت عابرا على قضية خلق العالم؛ حيث قال غالبية الفلاسفة اليهود بالخلق من عدم؛ موافقين لما قالته التوراة. هذا إلى جانب أنها لم توضح كيف عالجوا قضية العلاقة بين الوحي والعقل. ورغم غزارة ما

(١) وهذه مغالطة كبرى، لأن القرآن الكريم به آيات "متشابهات" وليس ما يوحي "بتجسيد" الإله، كما في التوراة.

(2) *A History of God:* pp.184- 185.

كتبه فلاسفة اليهود تأثرا بالمسلمين؛ فهي لم تعط هذا الموضوع حقه، واقتصرت على بعض العبارات المجتزأة، والتي لم توضح فكر الفيلسوف نفسه إلا في حديثها عن ابن ميمون. وربما تكون أهم قضية تتعلق "بتطور الديانة اليهودية" في مرحلة الفلاسفة؛ هو وضع قائمة من العقائد اليهودية "الملزمة" لأول مرة في تاريخ اليهودية؛ بدأها سعديا الفيومي، ثم بلورها بصورة نهائية موسى بن ميمون.

كان سعاديا بن يوسف[1] Saadia ben Joseph، هو أول من قام بتفسير فلسفي لليهودية، وقد كان تلموديا[2] Talmudist و"اعتزاليا" في آن واحد. كما أنه اعتقد أن العقل بإمكانه أن يصل لله عن طريق قدرات العقل الذاتية. وكان يرى أن الوصول إلى تصور عقلاني لله هو واجب شرعي. في كتابه "الأمانات والاعتقادات"، قال سعديا إن "إمكانية حدوث الشك الديني هو الذي يحتاج إلى إثبات، وليس الإيمان هو الذي

---

(١) سعديا أو سعدي بن يوسف الفيومي (٨٨٢- ٩٤٢ م) ويعرف أيضا في اللاتينية باسم Saadia Gaon، هو مصري، ولد بالفيوم، وثقافته عربية. ألف كتابه **"الأمانات والاعتقادات"** بالعربية (وترجم في الإنجليزية: العقائد والاعتقادات: *Doctrines and Beliefs*)، ويبدو فيه تأثره الشديد بالمدرسة الكلامية عند المعتزلة، وينحو نحوهم في تفسير التوراة، ويقيم تأويلاته على التفكير العقلي.، لذا جاء تفسيره العربي للتوراة به بعض التكلف، لأنه أراد أن يدافع عن العقيدة اليهودية ويقوي بمذهبه جانب التنزيه فيها، ويخفف من غلواء التجسيد والتشبيه في التوراة. وقد استعان في منهجه بالفلسفة الإسلامية. انظر: د.عبد المنعم الحفني: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ١٣٢. اتبع الفيومي في مؤلفه أسلوب المتكلمين الإسلاميين ومناهجهم، لرغبته في تقديم عقائد اليهودية للعالم الإسلامي. ويظهر تأثره بالمعتزلة في تلخيصه للعقيدة اليهودية في تسعة مبادئ منها: خلق الإله للعالم من عدم، الإيمان بوحدة الإله وعدالته، والبعث، خلاص بني إسرائيل، والخلود في الآخرة، ومطابقة صفات الإله للذات. كما أكد الفيومي أن الإيمان بعقيدة موسى لا يستند إلى الإيمان بالمعجزات التي أتى بها، بل إلى الإيمان بالقيم الإخلاقية الذاتية لهذه العقيدة. انظر: موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية": ٥/ ١٥٦- ١٥٧.

(٢) التلمودي هو من ينسب إلى التلمودية Talmudism، وهو مذهب غالية "الربانيين". وهم من يضفون القداسة على التلمود، وينزلونه منزلة أعلى من التوراة. انظر: د. عبد المنعم الحفني: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ٩١. وينتمي سعديا إلى فرقة "الربيون" أو "الربانيون"؛ وهم السواد الأعظم من اليهود، والذين أدخلوا المرويات الشفوية والتلمود وغيرها من النصوص الدينية المحتواة في المدراش والمشنا، إلى شريعتهم وعَدُّوها من المقدسات، خاصة بعد السبي البابلي. كما أنهم يعدون التلمود، الشريعة غير المنزلة، والمكملة لشريعة موسى عليه السلام المحفوظة في التوراة. وعند غالية الربانيين يُعَد التلمود أعلى منزلة من التوراة. انظر: د. حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه: ص ٢٠١، ٢٤٧؛ وموسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ١١٥. ويقابل الربانيون فرقة "القرّاؤن"؛ وهي لا تقر إلا بأسفار الكتاب المقدس، وترفض المرويات الشفوية والتلمود وغيرها. وقد تقلص عددهم في العهد الحديث، مع انتشار اليهود الربَّانيِّين في أنحاء العالم. وشريعة الربانيين في التلمود تحرم الزواج من القرائين، وتعتبر هذا الزواج من الزنا. وقد أفتى بعض الربانيين ومنهم سعديا الفيومي برفض عودة القرائي إلى مذهب الربانيين. الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، ص ٢٤٧، ٢٥٤ - ٢٥٥.

يحتاج إلى دليل"[١].

القضية الثانية التي تعرض لها سعديا بن يوسف، هي فكرة الخلق من عدم، والتي تبناها، و لم يقبل بالتفسير الأفلوطيني. ولكن أرمسترونج تورد عنه عبارة، نسبتها من قبل للفارابي، و لم تذكر مصدرا في الحالتين. تقول أرمسترونج إن فكرة الخلق من عدم محاطة بمصاعب فلسفية، ويتعسر شرحها بمصطلحات عقلانية، لأن "إله الفلاسفة" غير قادر على اتخاذ قرار مفاجئ ليقوم بالتغيير[٢]. كما أنه تساءل كيف يمكن للعالم المادي أن يكون أصله روحيا بالكلية. لذا أخذ سعديا برواية الكتاب المقدس، التي تتفق مع المنطق السليم[٣].

أما عن قضية الصفات؛ فقد قال سعديا بصفات إيجابية ثلاث للخالق؛ وهي الحكمة والحياة والقدرة، وأكد على أنها ليست أقانيم منفصلة، كما هو الحال في الثالوث المسيحي، بل هي مجرد جوانب أو هيئات؛ إلا أن لغتنا البشرية المحدودة لا تستطيع أن تعبر عن حقيقة الله. لذا كان يقول إننا إذا أردنا الدقة في وصف الإله، يمكننا فقط أن نقول إنه موجود. وأخيرا لا يرى سعديا أن إله الكتاب المقدس المتجلي بالوحي أدنى من إله الفلاسفة، بل يرى أن الأنبياء أعلى من الفلاسفة، وأن وظيفة العقل هي فقط توضيح تعاليم الكتاب المقدس بصورة منهجية[٤].

*ومن الملاحظ أن أرمسترونج لم تعرض فلسفة سعديا بصورة واضحة، رغم أنه يعد من كبار فلاسفة اليهود، الذي اقتفى أثره من جاء بعده. كما لم توضح مدى تأثره بالفكر الاعتزالي، ولا ما إذا كان ما فعله هو إضافة للديانة اليهودية، أم أنه كان مجرد فكر فلسفي و كلامي؛ وإذا كان الأمر كذلك فلم تطلق على هذه المرحلة "مرحلة إله الفلاسفة"!

---

(1) *A History of God:* p. 185.

(٢) ذكرت أرمسترونج هذه العبارة أيضا على لسان الفارابي. انظر ص 381 من هذا الفصل.

(3) Ibid.

ويلاحظ هنا، أن أرمسترونج لم تنف عن سعديا صفة الفيلسوف كما فعلت مع الكندي، حيث قالت إن الكندي لا يعد فيلسوفا حقا لقوله بالخلق من عدم. انظر.

(4) *A History of God:* p. 186.

تعقيـــب:

١. بعض نقاط الاختلاف بين الفلاسفة اليهود وفلاسفة الإسلام:

• اختلاف منطلقات فلاسفة الإسلام عن فلاسفة اليهود في بعض القضايا:

على الرغم من أن أرمسترونج تقر بأن الفلسفة اليهودية ظهرت بإلهام من علم الكلام والفلسفة الإسلامية، إلا أنها لم تولي اهتماما كبيرا لظاهرة التأثير والتأثر. وقد ظهرت عدة مؤلفات في الغرب تدرس هذه الظاهرة فقط؛ إلى حد أن بعض الكتاب المعاصرين في الغرب ذكروا فقرات بعينها، كتبها فلاسفة اليهود دون أن يذكروا مصادرها، وردها الكتاب المعاصرون إلى أصولها[١].

كما أن أرمسترونج تطرح تعميما غير متبول عن فكرة تجسد الإله في التوراة ومحاولة فلاسفة اليهود حل المشكلة فلسفيا؛ ثم تعميم الفكرة على فلاسفة المسلمين. والأمر لا يحتمل التعميم، لأن التوراة تتحدث عن إله متجسد بصورة كاملة، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. فالتوراة تتحدث عن صراع الإله مع يعقوب عليه السلام، وتناوله الطعام مع إبراهيم عليه السلام، وغيرها من الأمثلة الكثير. أما في القرآن الكريم فورد به العديد من الآيات المتشابهات[٢]، المتعلقة بصفات الله تعالى والتي قد توهم، في ظاهرها، أنها تتشابه مع صفات المخلوقات[٣]؛ ولكن الأصل في فهم هذه الآيات، هو أنها تُحمل على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٤].

• هل أضاف فلاسفة الإسلام إلى أصول دينهم وشعائرهم؟

تحاول أرمسترونج الإيحاء بتمسك الفلاسفة اليهود بأصول دينهم، بخلاف الفلاسفة

---

(١) على سبيل المثال قال ابن فاقودة في كتابه "فرائض القلوب" إن أحد الحكماء في الماضي قال: " عدتم من الجهاد الأصغر والآن استعدوا للجهاد الأكبر". إلا أن أحد الكتاب ردها لأصولها الإسلامية. انظر:

Frank D.H. & Leaman O. (eds.): *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy:* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003, p.205.

(٢) قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ..﴾ [آل عمران: ٧].

(٣) انظر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؛ وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

(٤) الشورى: من الآية ١١.

المسلمين؛ حيث تقول إن سعديا لم ير أن إله الكتاب المقدس أدنى مرتبة من إله الفلاسفة. الواقع أن فلاسفة الإسلام لم يفاضلوا بين إلهين، بل حاولوا أن يصفوا الله سبحانه ببعض المصطلحات العقلية، لتأثرهم بالفلسفة اليونانية، وقد وقعوا في بعض الأخطاء، ولكن هذا لا يعني أنهم كانوا يفاضلون. كما أن الفلسفة الإسلامية لم تقدم معتقدات جديدة للمسلمين[١]، أو حتى شعائر عبادية، ليست من أصول دينهم. على الجانب الآخر نجد أن عددا من العبادات والممارسات الدينية التي يمارسها اليهود اليوم، بدأت فعليا في العصور الوسطى تأثرا بالفكر الكلامي والفلسفي اليهودي[٢]؛ والذي يبدو أنه يرجع أصلا إلى الأثر الإسلامي.

بل والأكثر من ذلك أنه لا يوجد أي أسس عقائدية يتفق عليها كل الطوائف اليهودية[٣]. وقد حاول كل من سعديا الفيومي، ومن بعده موسى بن ميمون صياغة أركان الإيمان في اليهودية. ويعتبر تنظيم موسى بن ميمون للعقائد اليهودية في بناء ديني كامل التنظيم، هو السائد بين جموع اليهود إلى يومنا هذا، وقد اعتمد على محاولة سعديا الفيومي وأكملها وحدد العقائد اليهودية في ثلاث عشرة عقيدة، سنعرضها في حديثنا عن موسى بن ميمون[٤]. وسيتضح لنا أن هذه العقائد التي وضعها موسى بن ميمون، وقال أنها يجب أن يؤمن بها كل يهودي تكاد تكون هي عينها عقائد المسلمين.

---

(١) تأثر الفكر اليهودي بفكرة **"البرزخ"** عند المسلمين. فاليهودية الحديثة تؤمن أن الإنسان له روح خالدة، تعيش بعد الموت، وهو معتقد جاء بتأثير إغريقي حسب الموسوعة اليهودية. ولكن هذا يتناقض عندهم مع القول بقيام الموتى من قبورهم في آخر الزمان، مما أدى بهم للقول بأن الروح تعيش بعد موت الإنسان في مكان آخر، في حين يبقى الجسد في القبر منتظرا البعث من الموت. انظر: *Mankind: Search for God:* p. 219, 222، وانظر الموسوعة اليهودية: http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?letter=I&artid=118

(2) *Mankind: Search for God*: p. 216.

مثال لذلك؛ المصطلح اليهودي بار متسفا Bar Mitzvah والذي يعني حرفيا **"ابن الوصايا"**، هو تعبير يشير إلى البلوغ الديني والشرعي للفتى اليهودي؛ كما يشير إلى الاحتفال الذي يقام عند بلوغ الفتى ثلاثة عشر عاما ويوم واحد، وهو السن الذي يصبح عنده مكلفا بأداء **الفرائض** حسب الشريعة اليهودية. وهذا الاحتفال أصبح عادة يهودية في القرن الخامس عشر فقط، ولم يعرف المصطلح ذاته إلا في هذا القرن عند ظهوره في التلمود. فسن البلوغ أو التكليف عند اليهود لا يوجد له أصل في التوراة أو المشنا أو حتى التلمود. انظر: Ibid., 213.

(3) http://en.wikipedia.org/wiki/Jewish_principles_of_faith

(٤) د. محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية: ص ٢١٦.

٢. تأثر سعديا بالفكر الاعتزالي في الصفات الإلهية:

- **الصفات الإلهية عند سعديا:**

لم توضح أرمسترونج لم اقتصر سعديا على ثلاث صفات فقط للإله؛ الحكمة والحياة والقدرة، ولم هذه الصفات خاصة؟ فهي قالت في صيغة العموم، إن سعديا كان "اعتزاليا"، ولكنها لم توضح، في أي مجال كان هذا التأثر. وما قاله سعديا عن الصفات يعود في الواقع إلى رأي المعتزلة؛ حيث يقوم بحثهم في الصفات على ثلاثة مبادئ؛ وصف الله تعالى عن طريق السلب، والتوحيد بين الذات والصفات، وتأويل المتشابهات. وقد أثبتوا لله تعالى ثلاث صفات إيجابية فقط؛ وهي القدرة والعلم والحياة، ووحدوا بينها وبين الذات ليسلم مذهبهم في نفي المماثلة المطلق[1]. ويتضح من هذا تأثر ابن سعديا بالمعتزلة، ليس فقط في عدد الصفات التي أثبتها، بل وفي الصفات ذاتها؛ ويمكننا القول بأن "الحكمة" هي "العلم".

والتوراة، في الأغلب الأعم، لا تشتمل على أيٍ من هذه الصفات الإلهية. فالإله التوراتي يوَصف بصفات أقرب إلى الصفات البشرية؛ ولذا قالت أرمسترونج إن مشكلة صورة الإله المتجسد، كانت تحتاج إلى وقفة عند الفلاسفة، لصعوبة التوفيق بين هذا الإله وإله الفلاسفة التجريدي. فإله التوراة متلبس بالماديات؛ فيظهر لبني إسرائيل بعد طردهم من سيناء على هيئة عمود من سحاب وعمود من نار ليلا ليروه بأم أعينهم[2]، ويساوم عباده كما حدث مع يعقوب[3]، بل ويصارع يعقوب حتى

---

(١) كان هدف المعتزلة من وصفهم لله تعالى عن طريق السلب، هو إبعاد كل تصور بشري عن الله، لذا جاءت معظم صفات الله عندهم سلبية، وبالغوا في النفي حتى أدى بهم ذلك للتعطيل، إلا أنهم اتخذوا من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: من الآية ١١]، أساسا استندوا إليه في ذلك، وجعلوها محكم القرآن، وحملوا عليها آيات الصفات التي عدوها من المتشابه الذي يجب حمله على المحكم. وكان غرض المعتزلة من القول بأن الصفات هي عين الذات، الرد على فكرة الأقانيم عند النصارى. انظر: د. عبد الفتاح أحمد الفاوي: العقيدة: دراسة مقارنة: ط ١: ١٤١٠ هـ -١٩٩٠م، دون ذكر الناشر، ص ١٣٣-١٣٧؛ الإمام أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين: بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م، جـ ١/ ٢٦٣ -٢٦٥. وقد انتهى المعتزلة إلى القول بأن ذات الله وصفاته شيء واحد؛ فالله حي، عالم، قادر بذاته، لا لعلم ولا بقدرة ولا حياة زائدة على ذاته. د. محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص ٢٧٦.

(٢) الخروج: ١٣/ ٢٠-٢٢.

(٣) التكوين: ٢٨/ ٢٠-٢١.

الفجر[١]، وأن صوته يجلجل كالرعد ويشعل النار تعبيرا عن غضبه[٢]، والغريب أنه أيضا إله غير معصوم، يقع في الخطأ ثم يندم على ذلك[٣]. ولا شك أن تأثُّر فلاسفة اليهود بفلاسفة الإسلام، قد غيَّر من هذه النظرة للإله، وكما لو كان قد خُلق إلهٌ جديد لم تعرفه اليهود من قبل.

• **المصادر الغربية تؤكد تأثر سعديا بالمعتزلة:**

تقول بعض المصادر الغربية، إن تأثر سعديا بالفكر الاعتزالي واضح جلي في أكثر من جانب. فطريقة عرضه للمعتقد اليهودي في الله مأخوذة من المعتزلة، مثل الاستدلال على وجود الله، وحدوث العالم، وخلق العالم من عدم، كما أثبت لله الصفات الثلاث التي ذكرناها. ولكن بما أن هذا لا يتوافق مع أن الخالق واحد؛ يقول سعديا، مثل المعتزلة، إنه لو تصورنا أنها منفصلة عن الذات، سيؤدي هذا للاعتقاد بالتركيب. فكان الحل الذي جاء به، هو أن الصفات هي عين الذات، ولكن المشكلة تظل كامنة في اللغة البشرية المحدودة التي تقصر عن وصف الله، مما يجعلنا نصفه بثلاث كلمات مختلفة[٤]. كما يبدو هذا أيضا في تأثره بالأصول الخمسة عند المعتزلة، فبعد أن يثبت خلق العالم من عدم، يتحدث سعديا عن صفتين من صفات الله وهما: الوحدانية والعدل، وهذا مأخوذ أيضا من فكر المعتزلة في التوحيد[٥].

ويتابع سعديا أيضا المعتزلة في تأويل الصفات الموهمة بالتجسيد[٦]، فيؤلها تأويلا مجازيا، مثل تأويله لليد "بالقوة"[٧]. وفلسفة سعديا في التأويل، هي قوله، إن الله لا

---

(١) التكوين: ٣٢/ ٢٢-٣٢.

(٢) الخروج: ١٩/ ١٨؛ سفر التثنية: ٣٢/ ٢٢.

(٣) الخروج: ٣٢/ ٧- ١٤. وانظر أيضا: الخروج: ٧/١٤ -١٦؛ ٩/ ١-٣. لتفاصيل أوسع حول هذا الموضوع: انظر: د. محمد بيومي مهران: بنو إسرائيل: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م، جـ ٤ الحضارة: ص ٤٠٣ -٤١٣.

(4) Seltzer, R.M., *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History*: 1st ed., New York: Macmillan Publishing Company, Inc., 1980, p. 379.

(5) Nadler, S. & Rudavsky, T.M., *The Cambridge History of Jewish Philosophy: from antiquity through the seventeenth century:* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2009, vol. I/ 572.

(6) *Jewish People, Jewish Thought:* p. 379.

(7) Hughes, Aaron. W., *Jewish Philosophy: A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, pp. 157 -158.

يشبه شيئا من مخلوقاته، كما لا يشبهه شيء من مخلوقاته؛ ويبدو في قوله هذا تأثر واضح بالفكر الإسلامي[1]. كما تأثر بالمعتزلة في قوله بمسئولية الإنسان عن أفعاله، وإلا لكان ثواب الله وعقابه غير عادل[2]. وقد مرت أرمسترونج على مسألة تأثر سعديا بالمعتزلة، دون توضيح.

• مصادر المعرفة عند سعديا:

ولا شك أن سعديا رغم تأثره بالثقافة الإسلامية، كان متحيزا لدينه، فكل يأخذ من الثقافات الأخرى ما يناسبه، ثم يطوعه حسب رؤيته. ولكن أرمسترونج لم يكن رأيها منصفا فيما يتعلق بفلاسفة المسلمين، والذين أوحت بأنهم كانوا في الأغلب، مجرد نقلة للفلسفة اليونانية؛ فسعديا نقل عن المسلمين مصادر المعرفة، بل ومصطلحاتها، ولكنها لم تشر لذلك، رغم ارتباطها بالعقائد. يقول سعديا في مقدمة كتابه "*الأمانات والاعتقادات*"، إن مصادر المعرفة، هي ثلاثة مصادر أولية: الحس [الشاهد: بتعبير سعديا]، والاستنباط المنطقي أو ما دفعت إليه الضرورة، والعقل. وقد أضاف إليها مصدرا رابعًا مستوحى من ديانته، وهو التراث الديني وقال إنه يجمع بين مصدرين، وهما: "الخبر الصادق"، [كما أطلق عليه سعديا بالعربية]، ويعلق الكاتب بقوله، وهو المعروف عند العرب بـــ "الخبر المتواتر". والمصدر الآخر للتراث الديني، هو "الكتب المنـــزلة" [كما عبر عنه سعديا بالعربية][3].

ويلاحظ أن سعديا استخدم حتى ألفاظ علم الحديث، مثل قوله "الخبر الصادق"؛ ولذا علق عليه الكاتب بقوله إن هذا يُعرف بالخبر المتواتر عند العرب. كما عبر عن الحس كمصدر للمعرفة بلفظ "الشاهد"، واستعمل تعبير "الكتب المنـــزلة"؛ وهو ما يعكس ثقافته الإسلامية.

---

(1) *The Cambridge History of Jewish Philosophy:* 1/ 578.

(2) *Jewish People, Jewish Thought:* pp. 379 -380.

(3) Langermann Y. Tzvi & Stern J. (eds.), *Adaptations and Innovations: Studies on the interaction between Jewish and Islamic thought and literature from the early middle Ages to the late twentieth century:* Paris: Dudley; MA: Peeters, 2007, pp. 7-8; *Jewish Philosophy: A-Z:* p. 157.

• أرمسترونج تنتصر لفكر سعديا:

وقد أشارت أرمسترونج إلى سعديا الفيومي، على أنه يمثل مرحلة من مراحل تطور "العقيدة اليهودية"؛ لأنها بالفعل كانت مرحلة تطور، أضافت إلى "أصول العقيدة" اليهودية، ولم تكن مجرد فكر أو تفسير عقلي للعقائد، كما كان الحال مع فلاسفة الإسلام. كما أن فكره لم يقتصر على مجرد الحديث عن الصفات الإلهية وتأويلها؛ بل امتد الأثر إلى إضافة قائمة من "العقائد"، أو "أركان الإيمان"، التي يجب على كل يهودي أن يؤمن بها. كما أنه اقتبس مصطلحات مثل "الخبر الصادق"، و"الكتب المنـزلة"، من العلوم الإسلامية.

ورغم قولها إنه كان "اعتزاليا"، إلا أنها لم تبين كيف تأثر بالفكر الاعتزالي، كما فعل غيرها من العلماء الغربيين؛ فقد كان تأثره بالمعتزلة واضحا في أمور "عقائدية" بعينها. وقد اكتفت بقولها إنه على الرغم من تأثره بالفكر الإسلامي، إلا أنه لم ير أن إله الكتاب المقدس أدنى من إله الفلاسفة، كما أنه رأى أن الأنبياء أعلى من الفلاسفة. فهي بذلك تنتصر للفيلسوف، وليس للمنهج العلمي الموضوعي، في مقارنتها بين سعديا وفلاسفة الإسلام، كما فعل غيرها من علماء الغرب الذين عرضنا بعض آرائهم. والمعتزلة على أي حال، لم يكونوا من فريق الفلاسفة المشائين، لتصح المقارنة بين ما قاله "الفلاسفة المسلمين"، وما قاله سعديا "المتكلم".

* * *

المطلب الثاني: فلاسفة اليهود الأندلسيين:

برز في إسبانيا الإسلامية عدد كبير من فلاسفة اليهود الـذين تـأثروا بجـوارهم لفلاسفة الإسلام، والحضارة الإسلامية لعدة قرون. وكان منهم مـن تـأثر بـالفكر الأفلوطيني مثل سليمان بن جـابيرول[1] Solomon ibn Gabirol (١٠٢١- ١٠٥٨)،

---

(١) يطلق عليه أيضا سليمان بن حبريل، وشهرته أبو أيوب سليمان يحيي. يعد من أعظم شعراء المدرسة اليهودية في الأندلس، وتعكس فلسفته الكثير من فلسفة إخوان الصفا. وهو لا يقتبس من التوراة ولا من التلمود في فلسفته، بل يحاول أن يجعل من الأخلاق اليهودية أخلاقا عالمية. كتابه الرئيسي "ينبوع الحياة"، الذي صنفه بالعربية، وضاعت نسخته الأصلية، ولم تحفظ إلا نسخته اللاتينية، وملخص عبري لها. أفلوطيني المذهب، وقال بصدور العالم عن الله. وهو لم ير النص اللاتيني للأفلاطونية المحدثة، ولكنه تأثر بالنسخة العربية. انظر: د. عبد المنعم الحفـني: موسـوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ٢٩.

والذي تبنى نظرية الفيض في خلق العالم، ولكنه فشل في تفسير كيفية صدور المادة عن الله[1]. ويبدو تأثره بالفلسفة الإسلامية في استعماله مصطلحات مثل "الإنية"، الـذي استعمله فلاسفة الإسلام، ويُقصد به الوجود. وكان ابن جابيرول يعبر به عن الموجود أو السبب الأول[2]. ومنهم من تأثر بفكر الأشاعرة كيوسف بن صـديق القـرطبي[3] Joseph ibn Saddiq (ت ١١٤٩)، والذي كان يستخدمه ليهـاجم معتزلـة اليهـود القرائين. وكان رأيه في الألوهية أن الله "عصيٌّ على الفهم"، ومتسام جدا عن قـدراتنا العقلية، لذا من الأفضل ان نتحدث عن أفعال الله في العالم، باسـتخدام مـصطلحات إيجابية، وليس عن ذات الله، التي يصعب التعبير عنها[4].

ولكن فلاسفة اليهود الأكثر تأثيرا في مجتمعاتهم، بما لهم من مؤلفات تعـد حداثيـة بالمفهوم المعاصر، وجديدة في مجالها، فهما بلا شك باهيا ابن فاقودة، وموسـى بـن ميمون؛ فمؤلفاتهما تعد الأبرز في بيان مدى تأثر فلاسفة الأندلس من اليهود بـالفكر الإسلامي. وعلى الرغم من أن يهودا اللاوي هاجم الإسلام كثيرا، إلا أن في فلـسفته بعض القضايا التي توضح بجلاء بعض الأصول الفكرية التي تستند إليها أرمـسترونج، مثل قضية "التجربة الروحية الدينية" والتي تعلو فوق العقل؛ ليس بمعناها الفلسفي، بل بمعنى إقصاء العقل عن التفكر في الدين، لأن هذا، كما تقول، لا قيمة لـه في قـضية الدين، وهذا هو ما قاله اللاوي. وأرمسترونج لم تشر أبدا إلى مصدرها لهذه الفكرة إلا عند حديثها عن يهودا اللاوي. لذا سنتعرض لهؤلاء الثلاثة تحديدا؛ ابن فاقودة، ويهودا اللاوي، وابن ميمون.

---

(1) *A History of God:* 186.

(2) *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy:* p. 95.

(٣) يعرف أيضا بالإنجليزية بـ ibn Tzadik، وهو فيلسوف يهودي قرطبي، كان يستخدم مـذهب الأشـاعرة ليهاجم به مذهب المعتزلة عند اليهود القرَّائين، خاصة يوسف البصير. كان يقول إن الصفات هي عين الذات، كما كان يقول كإخوان الصفا، إن الحكمة هي تحصيل المعرفة بالله وتبدأ الحكمة عندما يعرف الإنسان نفسه، وكمال الحكمة أن يعمل بمقتضى المعرفة بالله. كان أيضا ينكر البعث الجسماني، ويقول إن البعث لا يكون إلا للفـضلاء بالعودة إلى الحياة عودة روحية في عهد المسيح. انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ٣٥-٣٦.

(4) *A History of God:* p. 191.

أولا: ابـــن فاقـــودة:

باهيا بن فاقودة:

باهيا بن فاقودة[١] ibn Pakuda Bahya (النصف الثاني من القرن الحادي عشر)، هو أحد الفلاسفة اليهود الذين عاشوا في الأندلس وتأثروا بالثقافة الصوفية الإسلامية، ومن أهم مؤلفاته "الهداية إلى فرائض القلوب". تحدثت عنه أرمسترونج بصورة مختصرة جدا، رغم أنه أدخل بالفعل أشياء في اليهودية لم تكن فيها، كما أن تأثُّره بالفكر الإسلامي في مؤلَّفه شديد الوضوح. ويعد مؤلفه أول مصنف نثري في فلسفة الأخلاق اليهودية. فقد سبقه بعض من كتب الشعر الديني الصوفي، الذي يحمل روحا إسلامية، من شعراء الأندلس اليهود، مثل ابن جابيرول. ولكن كتاب ابن فاقودة كان أول مؤلف في العصور الوسطى في هذا الجانب، ويعد أول ظهور للتيار الزهدي في اليهودية[٢].

وعلى الرغم من أن أرمسترونج تتحدث عن "التطور العقدي"، والذي يظهر في مرحلة إله الفلاسفة؛ إلا أنها لم تبين ما الذي أضافه ابن فاقودة في الإلهيات. فكما قالت كان متأثرا بالأفلوطينية، إلا أنه قال مثل سعديا الفيومي إن العالم خلق من عدم، ورفض فكرة وجود العالم مصادفة، بل قال إن نظام العالم يدل على أن له خالق كما جاء في الكتاب المقدس. كما أنه كان متأثرا بالفكر الفلسفي الإسلامي، واستخدم أدلة ابن سينا لإثبات وجود الخالق. القضية الأخرى التي اشارت إليها أرمسترونج هو اعتقاده أن الأنبياء والفلاسفة فقط هم من استطاعوا أن يعبدوا الله كما ينبغي لهم أن يعبدوه. فالأنبياء لديهم معرفة حدسية مباشرة بالله، والفلاسفة عندهم معرفة عقلانية. لذا قال إن من يعبد الله دون إثبات وجوده ووحدانيته لنفسه، كان مثل الأعمى الذي

---

(١) باهيا بن يوسف بن فاقودة وابن باقودا، عاش في سراقوسة بالأندلس، وكان قاضي الجالية اليهودية. أهم كتبه "الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمير"، كتبه بالعربية، وقيل إنه أول كتاب في الفلسفة اليهودية الأخلاقية. وهو يسير على نهج كتب الأخلاق الإسلامية، وبه كثير من الاقتباسات من فلاسفة المسلمين والأدب العربي. وقيل إن الربانيين حاكموه لميوله الإسلامية، خاصة الصوفية منها، ونقده للأحبار لاهتمامهم بالفرائض البدنية على حساب القلبية. انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ٣٧.

(2) *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy:* p. 204 -205.

يقود إنسانا آخر[١].

وفي إشارة سريعة إلى مؤلف ابن فاقوده القيم، تقول أرمسترونج إن كتابه "الهداية إلى فرائض القلوب" يعبر عن نزعته الصوفية القوية، وقد كتبه رغبة في مساعدة الناس على اتباع السلوك الصحيح تجاه الله. والأهم في تعليقها أنها تنسب إليه فكرتها التي ترسخ لها دوما في حيدثها عن الأديان؛ وهي أن "التجربة الدينية" لها دائما الأولوية على الفلسفة العقلية، لذا رفض الأفلاطونية المحدثة لتعارضها مع اليهودية. وهي تناقض نفسها، لأنها قالت إنه كان متأثرا بالأفلوطينية؛ وللأسف لم تخبرنا أين قال ابن فاقوده هذا الرأي[٢].

وسنرى لاحقا، أن "يهودا اللاوي"، هو الذي ركز بالفعل على قضية "التجربة الروحية"، كما قال إيزيدور إبشتاين Isidore Epstein[٣].

تعقيـــب:

الأثر لإسلامي في كتاب ابن فاقودة:

رغم اهتمام أرمسترونج بالجانب الروحي، أو الصوفي في نشأة الأديان وتطورها، ورغم أن كتاب ابن فاقودة يعد من أهم الكتب الصوفية في الفكر اليهودي، التي ركزت على أعمال القلوب؛ إلا أن أرمسترونج لم تتوقف عند ما أضافه ابن فاقودة لهذا الجانب في تاريخ اليهودية. كما أنها لم تتطرق إلى تأثره بالمصادر الإسلامية، من القرآن و السنة على حد سواء؛ وهي القضية التي تنبه لها عدد من الباحثين الغربيين. ويمكننا القول بأن الإمام الغزالي، الذي تاثر به ابن فاقودة بشكل واضح، قد استند في كتابه "الإحياء"، على أصوله الإسلامية. أما ابن فاقودة، فقد أدخل في اليهودية مفاهيم جديدة؛ أو كما قال هو نفسه في مقدمة كتابه، أنه كان يتخوف من أن يقدم مادة جديدة تماما، تختلف عما ألفه اليهود[٤]. فما قدمه ابن فاقودة لا يعبر عن أي فكر

---

(1) *A History of God:* p. 186.

(2) Ibid.

(٣) أحد أحبار اليهود المشهورين: ١٨٩٤- ١٩٦٢، وله العديد من المؤلفات القيمة حـــول تـــاريخ اليهوديـــة وتطورها.

(4) *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy:* p. 205.

يهودي فلسفي؛ بل هو ما يعد بالفعل تطوير وتغيير وإضافة. إلا أن الكاتبة لم توضح مدى تطور الديانة اليهودية على يد الفلاسفة اليهود.

وضع ابن فاقودة أعمال القلوب في منـــزلة أعلى من أعمال الجسد، وقال إن أعلى منـــزلة يمكن أن يصل إليها الإنسان المتدين تكون عن طريق أعمال القلوب كالإخلاص، والتواضع، والندم، والمحاسبة، واليقين بالله، وشكر الله، وحب الله؛ وكل ما يرتبط بها من موضوعات تفتح القلوب على الخالق وتعظيم خلقه، وكلها يبدو فيها تأثره بمنهج الصوفية الإسلامية[١]. فقد كان يرغب في أن ينمي في اليهود فرائض القلب أو التجربة الداخلية، في مقابل واجبات الجسد. وهو يقسم كتابه إلى فصول تشبه ما كتبه متصوفة المسلمين[٢]. ويُعَدُّ كتابه "الهداية إلى فرائض القلوب" أول عرض منهجي للأخلاق اليهودية؛ والذي أراد به أن يؤكد على أهمية الروحانية الداخلية التي أطلق عليها اسم واجبات القلوب[٣].

وقد حظي ابن فاقودة بقدر كبير من اهتمام الباحثين والمؤرخين لحركة الفكر اليهودي في الأندلس[٤]. ألف ابن فاقودة كتابه باللغة العربية، ولكن بحروف عبرية كنهج غيره من اليهود الذين عاشوا في المجتمعات الإسلامية في الشرق أو في الأندلس؛ وهو ما يطلق عليه اليهود المحدثون "العربية اليهودية"[٥]. ويبدو من نهج كتابه أنه سار على نهج أسلوب المؤلفين المسلمين، فقسم كتابه إلى عشرة أبواب في شرح وجوه

(1) Seltzer, R.M., *Jewish People, Jewish Thought:* p. 386.

(2) Hughes, Aaron. W., *Jewish Philosophy: A-Z:* p. 88-89.

(3) Epstein, Isidore: *Judaism, A Historical Presentation:* 1st ed., Baltimore, MD: Penguin Books, 1959, p.204.

(٤) د. عبد الرازق أحمد قنديل: التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" لابن فـاقودة اليهودي: مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٤. وكتاب ابن فاقودة متـأثر إلى حد كبير بفصول الربع الأخير من كتاب الإحياء للغزالي، وهو ربع المنجيات. ويوجد مقابلة قيمة جـدا بـين ترتيب فصول الكتابين في كتاب د. عبد الرازق قنديل، فأقسام كتاب "فرائض القلوب" تكاد تكون هي ذاتها أقسام الربع الأخير من الإحياء. السابق: ص ١٢٢-١٢٦. على سبيل المثال: ترتيب بعض أبواب الإحياء في هذا الربـع: كتاب التوبة، كتاب الصبر والشكر، كتاب الخوف والرجاء، كتاب الفقر والزهد، كتاب التوحيد والتوكل، كتاب المحبة الشوق والأنس. في حين تأتي أبواب فرائض القلوب كالتالي: باب التوبة، باب التزام الطاعة، باب التواضـع، باب الزهد، باب التوحيد، باب التوكل، باب المحبة. والتشابه بينهما جلي في ترتيب الأبواب.

(٥) السابق: ص ٣٦.

إخلاص التوحيد، ووجوه الاعتبار بالمخلوقين وفضل نعمة الله عليهم، ووجوب التزام طاعة الله، ووجوب التوكل والإخلاص، والتحفظ من الرياء، والزهد والمحبة في الله عز وجل، إلخ. فكتابه يدور حول معرفة الذات الإلهية، والتي منها ينطلق القلب إلى الإيمان بالله، والإخلاص والتواضع والخشوع، مما يزيد من المحبة له والزهد فيما عداه[1]. وقد أكثر من الاستشهاد بفقرات من أسفار العهد القديم، وكأنما أرد أن يثبت لليهود ولغيرهم أن التوراة تتضمن، إلى جانب ما فيها من نصوص تشريعية، عدة قوانين روحية، وبها كثير من النـــزعات الصوفية والأخلاقية[2].

• **عدم إشارة ابن فاقودة إلى مصادره:**

والغريب أن المصادر الغربية ذاتها، تقر بأن ابن فاقودة يحاول التمويه في كتابه "فرائض القلوب"، وذلك باستبدال الآيات القرآنية بمصادر توراتية، حتى تبدو كما لو كانت مصادره توراتية. إلا أن كلماته في مقدمة الكتاب تفصح عن تخوفه من تقديم مادة جديدة تماما لليهود، ويرى باحث غربي أن هذه المادة الجديدة مأخوذة بالفعل من الثقافة الإسلامية بفروعها المختلفة. من ذلك، مقولة ينسبها ابن فاقودة لأحد الحكماء تقول: "عدتم من الجهاد الأصغر والآن استعدوا للجهاد الأكبر". يدَّعي ابن فاقودة أن هذه المقولة أوردها أحد الحسيديم اليهود، إلا أن الباحث قال إن المصادر الإسلامية تنسب هذه المقولة للنبي محمد[3] (ﷺ)، وأن كتاب ابن فاقودة يفصح عن معرفته بالمصادر الصوفية الإسلامية[4].

---

(١) السابق: ص ٤٤-٤٥.

(٢) السابق: ص ٤٧.

(٣) حديث "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" ورد في إحياء علوم الدين؛ وقـــال العراقـــي في تخـــريج الحديث: أخرجه البيهقي في الزهد من حديث جابر، وقال: هذا إسناد فيه ضعف. انظر: الإحياء: الجزء الثالـــث: كتاب شرح عجائب القلوب، باب "بيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة". وقد ضعفه السيوطي في الجامع الصغير.

(4) *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy:* p. 205.

والجدير بالذكر أن الباحث يقول إنه على العكس من باهيا، كان "ابن عقنين" (١١٥٠ - ١٢٢٠ م)، وهو أحـــد فلاسفة الأندلس والتقى ابن ميمون في المغرب، كان يقتبس الكثير من أقوال الصوفية المـــسلمين وينـــسبها لهـــم؛ كاقتباسه من الجنيد في كتاب ابن عقنين "طب النفوس"، كما أنه يقتبس من القشيري في كتابه "انكشاف الأسرار وظهور الأنوار"، الذي يشرح فيه "نشيد الأنشاد" شرحا مجازيا. بل كان ابن عقنين يشير إلى الجنيد وابـــن أدهـــم بألقابهم الصوفية؛ فيقول بالعربية "شيخ الطائفة" أو "الروحاني الأكمل". انظر: السابق: ٢٠٥.

ويذخر كتاب الدكتور عبدالرازق قنديل بنماذج لا حصر لها عن أخذ ابن فاقودة من المصادر الإسلامية، دون أن يشير إلى مصادرها[١]. فقد كان معتادا على تجاهل مصادره، وإغفال "أية إشارة إلى مصدر وأصول المفردات والمصطلحات التي استعان بها في كتابه"[٢]. والغريب أن أرمسترونج تتبع هذا المنهج؛ وهو إغفال المصادر في كثير من الأحيان.

ثانيـــا: يهودا اللاوي:

التجربة الدينية:

تقول أرمسترونج إن يهودا اللاوي أو يهوذا هاليفي[٣] Judah Halevi (١٠٧٥-١١٤١)، تأثر بفكر الغزالي، وقال إنه لا يمكن البرهنة عقليا على وجود الله. ولكن هذا لا يعني أن الإيمان بالله قضية غير عقلانية؛ بل يعني فقط أن تفسير وجود الله عقليا هو قضية لا قيمة لها من الناحية الدينية. فلا يوجد سبيل للتأكد من كيفية استطاعة هذا الإله البعيد غير الشخصي؛ أي إله الفلاسفة، خلق هذا العالم المادي، أو أن له أي

---

(١) كان باهيا يستخدم الكثير من المفردات الشرعية مثل: "النوافل"، و"الاستنجاء"، و"الاستنقاء". راجع: "التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب": ص ٧٥- ٧٧.

(٢) السابق: ص ٧٧. لمزيد من التفاصيل، انظر: الصفحات التالية: ٨٤- ٨٥؛ ١٠٠ -١٠٧.

(٣) يهودا اللاوي أو أبو الحسن اللاوي شاعر وفيلسوف أندلسي، ويعد أعظم شعراء اليهود. أشهر مؤلفاته؛ كتاب "الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل"، وقد كتبه ردا على أحد اليهود القرائين. وكتابه دفاع عن اليهودية ضد الفلسفة اليونانية والتي عدها أعدى أعداء اليهودية، وهو أيضا دفاع ضد الديانتين المسيحية والإسلام. وقد حاول التقليل من قدرهما لأنهما لا تقومان على شهادة الشهود، كما قال، مثل اليهودية؛ أي لم يحدث أن كلم الله شعبهما جهارا نهارا على مرأى ومسمع من الناس، كما فعل مع بني إسرائيل. وكتابه عبارة عن حوار بين ملك وثني، وحبر يهودي وراهب مسيحي وفقيه مسلم. وقد اشتهر الكتاب باسم "الخزري" أو في ترجمته العبرية *kuzari*، لأن الملك كان من قبائل الخزر. وبديهي أن الملك في النهاية يعتنق اليهودية لأن حجة الحبر اليهودي هي التي أقنعت الملك. ويهودا اللاوي كثير التطاول على الإسلام والمسلمين، رغم أنه ينقل عن المسلمين في كل ما يطرح من شروح فلسفية، خاصة ابن سينا. كما أنه في دفوعه ضد الفلسفة، يأخذ عن الغزالي في كتابه "تهافت التهافت". كما أنه يقتبس من علم الكلام بيانه عن الشريعة والسنة المفسرة، والعقل والنقل. ومصادره عربية خالصة. انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ١٩٠ -١٩١. كما كان يرى أن النبوة لا يمكنها أن تزدهر إلا في أرض إسرائيل، كما أنها تحتاج إلى اللغة العبرية، وإلى قوانين الكتاب المقدس؛ وذلك لرعايتها. كما كان يرى أن ملكة النبوة لا تظهر إلا في فرد واحد في كل جيل. انتقلت من إبراهيم إلى إسحاق، ومنه إلى يعقوب ومن يعقوب إلى شعب إسرائيل، وهو الوحيد الذي ظهر فيه العديد من الأنبياء. واللاوي يعد أحد رواد الفكر الصهيوني الذي يربط بين الشعب والأرض واللغة والرب، ويراها جميعا كلا عضويا ملتحما بسبب حلول الرب في مادة إسرائيل المقدسة. موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية": ٣/ ٣٤٧-٣٤٨.

صلة تُذْكَر بهذا العالم. وكان اللاوي يقول إن الأنبياء هم وحدهم الذين لديهم علاقة معرفية مباشرة بالإله؛ وهؤلاء لا علاقة لهم بالفلسفة[1].

القضية الأهم التي أشارت إليها أرمسترونج، هي أن يهودا اللاوي كان يرى أن المعرفة الأكيدة الوحيدة بالله تأتي عن طريق "التجربة الدينية"، وتقول إنه في هذا وافق الغزالي. وقال اللاوي إن هذا يتطلب مقدرة دينية معينة عند الشخص، وهذا في رأيه، محصور في اليهود؛ أي بني إسرائيل. وقد حاول اللاوي أن يلين مقولته حتى لا يقصي غير اليهود، فقال إنه يمكنهم أيضا أن يصلوا لله من خلال القانون الطبيعي. وهو يؤكد هذا في كتابه "الخرزي"، فهو يبرز فيه مكانة بني إسرائيل الفريدة بين الأمم؛ كما أنه اعتقد أن أي يهودي يمكنه أن يكتسب روح النبوة من خلال الالتزام بتعاليم الشريعة اليهودية[2].

تعقيـــب:

١. التجربة الدينية في فكر يهودا اللاوي:

كان اللاوي متأثرا بالغزالي إلى حد كبير، حيث نقد الفلسفة بصورة مشابهة لما فعله الغزالي في مؤلفاته، وكان رأيه أن الدين يجب أن يقوم على "تجربة شخصية ذاتية"، وليس على الشروح المنطقية. ففي رأيه أن الأعمال الصالحة كما وردت في الهالاخاه[3] *halakhah*، أسمى من النظر العقلي. كما كان اللاوي يؤكد خصوصية الدين اليهودي، ويرى أن اليهود يختلفون عن الأمم الأخرى، على عكس موسى بن ميمون الذي قال بعالمية اليهودية[4].

•تأثره بالغزالي:

وعن هذه **"التجربة الدينية"**، يؤكد اللاوي وجود علاقة خاصة بين الإنسان

---

(1) *A History of God:* p. 191.

(2) Ibid.

(٣) كلمة هالاخاه بالعبرية يقابلها "التشريع" بالعربية. وهي تعني "القانون" أو "التشريع"، وتكاد تكـــون مرادفـــة لكلمة "توراة"، التي تعني أيضا "الشريعة" و"القانون" بالمعنى العام. ويكمن الفارق في أن كلمة "توراة" ذات دلالـــة عامة، بينما كلمة هالاخاه تشير إلى الصياغة القانونية المحددة لتفاصيل الشريعة اليهودية. ويحتوي التلمود على أجزاء هالاخية تشريعية؛ أي قانونية مختلفة. موسوعة "اليهود واليهودية والصهيونية":٥/ ١٤٦.

(4) Hughes, Aaron. W., *Jewish Philosophy: A-Z:* p. 73-74.

والإله، "تأتي فقط عن طريق التجربة الدينية، والاستنارة الداخلية؛ أي أنها نوع من الوحي الإلهي"[1]. وقد أخذ عن الغزالي الكثير من المصطلحات مثل مصطلح "المشاهدة"[2]، ويقصد به تجربة دينية مباشرة أو رؤية صوفية. وهو بالنسبة ليهودا اللاوي مصطلح يحقق التواصل بين التجربة الدينية الخاصة لمن هم ليسوا بأنبياء، وبين التجربة الدينية للأنبياء، وبين الوحي الذي تلقاه موسى (عليه السلام) على جبل سيناء[3]. فهو يتصور أن الصوت الذي تحدث في سيناء، تحدث لأمة بني إسرائيل بأكملها؛ لذا فالوحي السيناوي أصبح بالنسبة ليهودا اللاوي الأساس الوحيد الذي لا يستطيع أحد أن يفنده أو يختلف معه. فقد جاء، في رأيه، بكل المعارف الدينية، وهو الضمان الوحيد لسمو ديانة بني إسرائيل؛ فهم في نظره أهل الوحي وأهل النبوة وهذا هو ما يمثله الاختيار الإلهي لإسرائيل[4].

وما يقوله اللاوي لا يعكس إلا نظرة متعصبة لليهودية، كما قال بعض العلماء الغربيون. فاللاوي لم يكن مشغولا بالدفاع عن "اليهودية" أو "الدين" بصفة عامة، كسابقيه من الفلاسفة، بل كان اهتمامه منصب على بيان تميز اليهودية على الديانتين المنافستين؛ أي المسيحية والإسلام، وبيان فسادها؛ إلى جانب هدم الفكر الفلسفي اليوناني[5].

وما يشير إليه اللاوي في هذا الوقت المبكر، عن "التجربة الدينية الخاصة"، لمن هم ليسوا بأنبياء، هو تماما ما كررته أرمسترونج طوال حديثها عن تاريخ الألوهية، وذهابها

---

(1) *Judaism, A Historical Presentation:* p.204-٢05.

(٢) المشاهدة عند فلاسفة الصوفية تعني رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة، كأنه يراه بالعين. انظر: د. عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ص: ٨٠٢.

(٣) دائرة المعارف البريطانية على شبكة الانترنت: اللغة الصوفية للتجربة الدينية في كتاب اللاوي: "الخزري":
http://www.britannica.com/bps/additionalcontent/18/11676952/Between-Mysticism-and-Philosophy-Sufi-Language-of-Religious-Experience-in-Judah-HaLevis-Kuzari-Book
قارن ما قالته أرمسترونج عن أن آية "النور" تشير إلى "استمرارية الوحي"، تبعا للتأويل الرمزي الذي جاءت به؛ وأن الحقيقة الواحدة يتم التعبير عنها بطرق مختلفة، حيث تفيد "الأغصان" في الآية، حسب قولها، إلى تعدد "التجارب الدينية". انظر: الفصل السادس: المبحث الثالث: ص ٣٣٥- ٣٣٦.

(4) *Judaism, A Historical Presentation:* p.204-٢05.

(5) Ibid., p.204.

إلى اختزال الدين في هذه التجربة الروحية، التي يمكن أن يمر بها أي شخص. وقد وضحنا في الفصل السادس، كيف أنها أرادت أن تستدل على ذلك بآية "النور" في القرآن الكريم، فأتت بتفسير "رمزي" لم يقل به أحد من قبل[1].

٢. إحياء فكرة التجربة الروحية في الفكر الغربي:

• ويليام جيمس والتجربة الروحية:

على الرغم من تكرار حديثها عن أهمية "التجربة الروحية"، في بيان "طبيعة" الدين وتحديد مفهومه؛ إلا أن أرمسترونج لم تشر إلى أي مرجع سابق لهذه الفكرة، قديم أو حديث، عدا حديث يهودا اللاوي، والذي قالت إنه في هذا تأثر بالغزالي. وقد كان رأي اللاوي عن "التجربة الروحية"، أنها محصورة في بني إسرائيل، إلا أن من تلاه في العصر الحديث، تحدث عن هذه القضية من منظور مختلف. كان ويليام جيمس William James (١٨٤٢- ١٩١٠) هو أول من استخدم هذا المصطلح بتوسع في العصر الحديث، في كتابه "أنماط من التجربة الروحية"[2] *The Varieties of Religious Experience*، وقال إن "التجربة الروحية الفردية" تسمح بأن يتحصل الإنسان على "فهم أولي مباشر" للدين، كقوة حقيقية في حياته، وذلك مقابل الدين الذي يؤخذ من "عضوية كنسية" أو "**الاعتقاد في عقائد ملزمة بعينها**[3]". وهذا المفهوم يندرج تحت ما يمكن أن يطلق عليه "علم النفس الديني"[4].

وقد دافع جيمس عن العنصر النفسي في الدين فقط، جاعلا العنصر العقلي ثانويا. فمن خلال هذه التجربة الفريدة، حسب رأيه، تنبعث الأنماط الدينية المختلفة. إلا أنه بذلك يكون قد أهمل القيمة الموضوعة لفكرتي الألوهية والوحي؛ فسلب الدين بعض أجزائه الهامة، بدعوى عجز العقل عن إصدار قرار بشأنها. وما يقوله جيمس يعني أن الموقف الذاتي في التجربة الدينية هو المنبع الأصلي للموقف الديني. كما برر اختلاف

---

(١) قالت أرمسترونج إن آية "النور" تشير إلى "استمرارية الوحي"، وأن الحقيقة الواحدة يتم التعبير عنها بطرق مختلفة؛ أي التجارب الدينية. انظر: الفصل السادس: المبحث الثالث.

(٢) ترجم د. كمال جعفر هذا العنوان إلى "تنوع التجارب الروحية"، في حين ترجمه د. يوسف كرم إلى "أنحاء التجربة الروحية".

(3) *Britannica*, **Religious Experience**, 26: 578.

(٤) د. محمد كمال جعفر: الإسلام بين الأديان: ص ١٢٥.

العناصر الدينية باختلاف الحالات النفسية للأفراد، وربما يؤدي هذا إلى تعدد مفهوم الدين، بتعدد تجارب الأفراد[١].

وقد حاول عدد من علماء النفس، والاجتماع، والفلاسفة وغيرهم، تفسير المفاهيم الدينية، مثل "الله"، والإيمان، والخلاص، من خلال هذه التجربة الشخصية الفردية. إلا أن ذلك أدى إلى ظهور العديد من القضايا الخلافية تتعلق بمفهوم "التجربة الروحية"، والمعايير التي يمكن تقييمها من خلالها[٢]. وقد اختلفت آراء العلماء حول تعريفها بين قائل إنها الوعي بالحضور المقدس الذي يثير الخشوع والتعظيم، أو أنها تعني الإحساس التوحد مع المقدس، أو الالتقاء مع الآخر المفارق، مثل ما حدث مع أنبياء العهد القديم[٣]. ولكنها في النهاية تجربة نفسية، ذاتية، ويصعب تفسيرها لأنها لا يمكن الحكم عليها من خلال معايير محددة[٤].

- **مفهوم "التجربة الروحية" في القرن العشرين:**

أما في القرن العشرين فقد أصبح هذا المصطلح يستخدم بثلاثة معان: الإشارة إلى الجانب الذاتي للدين (وهو يتعلق بالنزعة الفريدة ويبتعد عن السلطة الدينية)؛ والثاني يصف لب أو محور الدين (أي طبيعة الدين)؛ والثالث يتعلق بمصدر المعرفة الدينية اليقينية (أو حقيقة الدين)[٥]. ومن أشهر من قام بدراستها في العصر الحديث، كل من: أوتو Otto من خلال المقدس المفارق *numinous*، وإيلياد Eliade من خلال ثنائية "المقدس والدنيوي" *The Sacred and The Profane*، وعالم الأديان الأمريكي واتش Wach. وقد تعرض البحث للأول والثاني في فصول سابقة. أما واتش فقد حاول أن يضع لها بعض المعايير مثل الاستجابة لما يَخبَره الشخص على أنه الإله أو المقدس؛ وكونها ملزمة لمن يخبرها، ومنها أن الإنسان في هذه الحالة يستجيب "بكليته" للحقيقة المطلقة، وليس فقط للعقل أو العاطفة[٦].

---

(١) السابق: ١٥١- ١٥٤.

(2) *Britannica*, **Religious Experience**, 26: 578.

(3) Ibid., 26: 579.

(٤) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: ط ٥، القاهرة: دار المعارف، ص ٤٢١.

(5) *Encyclopedia of Religion:* 2nd ed., **"Religious Experience"**, 11/ 7736-7737.

(6) Wach. J., *The Comparative Study of Religion*, pp. 30- 31.

وقد اختلفت الآراء حول هذه "التجربة" بين مؤيد لإمكانية حدوثها، ومعارض لذلك (وهو رأي علماء النفس والاجتماع والفلاسفة)[1]. إلا أن النقد الأكبر كان موجهًا للمعايير التي وضعت لقياسها؛ لأنها معايير غير مادية، ولا يملك أن يعبر عنها، إلا صاحبها[2].

وتوجد تفاصيل كثيرة حول هذه القضية، ليس هنا مجالها. ولكن كان يجب إلى الإشارة إليها، لأن أرمسترونج تقصر الدين على "الجانب الروحي الفردي"؛ ولذا ركَّزَت على آراء أوتو وإلياد، وحاولت تطبيقها على كل الأديان. كما أنها باركت رأي الفارابي وابن سينا حول ما ظنت أنه يعني "اكتساب النبوة"، وإمكانية اتصال أي شخص بالعقل الفعال، لأن هذا هو مصدر التجربة الفردية الذاتية. فهي أرادت أن تأتي بالدليل من الدين الإسلامي؛ في تصورها، فكان ذلك في تفسيرها الرمزي لآية النور، ثم في رأي الفارابي وابن سينا في النبوة.

ثالثا: موسى بن ميمون:

تقول أرمسترونج عن موسى بن ميمون[3] Moses Maimonides، إنه يعد أفضل تلاميذ ابن رشد في العالم اليهودي، حيث نشأ في قرطبة، وكان يؤمن تماما مثل ابن رشد، بأن الفلسفة كانت الأكثر تقدما للوصول إلى المعرفة الدينية والطريق الملكي إلى الله. وفي كتابه "دلالة الحائرين"، قال ابن ميمون إن الدين اليهودي لم يكن مجموعة

---

(1) Ibid., p. 30.

(2) Ibid., pp. 37- 38.

(٣) ولد موسى بن ميمون (١١٣٥ -١٢٠٤م) في قرطبة بالأندلس. ويعد أعظم فلاسفة اليهود في القرون الوسطى في أوربا، ويعرفه العرب باسم أبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون، كما يعرفه اللاتين باسم الميموني Maimonides. له عدة كتابات فلسفية منها رسالة في المنطق بالعربية، وكتاب "تثنية التوراة"، والذي أحدث فتنة بسبب اعتماده على العقل أكثر من النقل. مصنفه الأكثر شهرة هو "دلالة الحائرين"، والذي كتبه باللغة العربية بالحروف العبرية، وهو خليط من مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين؛ صبغها بصبغته الخاصة، ووجهه وجهة يهودية. تأثر بأرسطو، ويحي النحوي، والغزالي، وابن باجة، وابن طفيل، والرازي والفارابي؛ وتأثره بالأخير شديد ويتابعه حتى في أسلوبه. قام ابن ميمون بشرح ألفاظ كثيرة من أسفار الكتاب المقدس، مستخدما ثقافته الإسلامية، ودرايته بكتب المسلمين، متأولا نصوص التوراة على غير ما جاء من تعاليم أحبار اليهود. انظر: موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: ص ٤٠ -٤٢.

معتقدات اعتباطية، بل كان مبنيا على مبادئ عقلانية صحيحة. إلا أنه خالف ابن رشد حين قال إنه يمكن تعليم العوام أن يفسروا النصوص المقدسة بالرمز، بدلا من أن يتبنوا نظرة تجسيدية لله[1].

أركان العقيدة اليهودية:

أركان العقيدة بين ابن رشد وابن ميمون:

نقلت أرمسترونج عن د. ماجد فخري في النسخة الإنجليزية من كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ما أطلق عليه أركان العقيدة عند ابن رشد؛ وقالت إنها تتشابه مع ما أورده موسى بن ميمون من عقائد يهودية، والتي قال عنها، إنها يجب أن يؤمن بها كل يهودي. وقد أضافت أرمسترونج العبارة التالية للنص الذي نقلته عن فخري: "وقال ابن رشد[2] إن هذه هي العقائد التي لا بد أن يؤمن بها كل مسلم"[3].

*ولكن بالرجوع إلى كتاب فخري، تبين أنه لم يقل هذا تحديدا، بل قال:"إن هذا ما أورده ابن رشد من عقائد، في كتابه 'الكشف عن مناهج الأدلة'"، وذلك في سياق حديث فخري عن منهج ابن رشد في الاستدلال على العقائد الإسلامية[4]. والمعروف أن ابن رشد (٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م)، استدل على أركان الإيمان من القرآن والسنة؛ أي من أصول التشريع الإسلامية. فالأرجح أن ابن ميمون (١٢٠٤م) هو الذي أخذها عن ابن رشد، لأنه لا يوجد أصول للتشريع في اليهودية متفق عليها بين الأحبار.

وترى أرمسترونج، أن ابن ميمون، مثل ابن رشد، اعتقد بوجود معتقدات يجب أن يؤمن بها اليهودي من أجل الخلاص في الآخرة. وقد كتب ابن ميمون ثلاثة عشر

---

(١) والتفسير الرمزي للكتاب المقدس بالمعنى الذي تقصده، بالفعل غير مقبول كمنهج في تفسير القرآن؛ كما وضحنا في الفصل السادس. ويرى د. إبراهيم مدكور أن الفلسفة اليهودية كانت امتدادا طبيعيا للفلسفة الإسلامية، حيث كان ابن ميمون همزة الوصل بين الفلسفة الإسلامية والعالم الغربي، وذلك من خلال مؤلفه "دلالة الحائرين"؛ الذي يعكس الفكر الإسلامي في دقة وتفصيل. كما يرجح أن هذا الكتاب كان هو أول ما ترجم إلى اللاتينية، وذلك في بداية القرن الثالث عشر. انظر: د. إبراهيم مدكور: في الفكر الإسلامي: ط ١، القاهرة: سميركو للطباعة، ١٩٨٤ م، ص ٩١-٩٢.

(٢) وذلك في كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة".

(3) *A History of God:* p. 193.

(4) Fakhry: *A History of Islamic Philosophy:* p. 313 -314.

معتقدا، والتي كانت مشابهة لمعتقدات ابن رشد الثمانية، بشكل كبير[١].

ولم تعلق أرمسترونج على سبب هذا التشابه، ولم توضح أيضا لِمَ قرر ابن ميمون، فجأة، أن يحدد لليهودية مجموعة من العقائد، التي يجب أن يؤمنوا بها، ولكنها قالت إن هذا كان بالفعل تجديدا في اليهودية، وإن لم ينل القبول من جميع الطوائف اليهودية[٢].

والعقائد التي أوردتها أرمسترونج عن كل من ابن رشد وابن ميمون، هي:

عقائد ابن رشد	عقائد ابن ميمون
١. وجود الله كصانع ومدبر للعالم.	١. الاعتقاد في وجود خالق[٣] ومدبر للعالم.
٢. وحدانية الله.	٢. الاعتقاد في وحدانيته.
٣. وجوب الإيمان بصفات العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام؛ وهي الصفات التي وُصف بها الله في القرآن.	٣. الاعتقاد في أنه غير متجسد.
٤. تفرد الله وتنزيهه عن التشبيه، وهو ما أكده القرآن "ليس كمثله شيء".	٤. الاعتقاد بأنه أزلي.
٥. صنع الله للعالم.	٥. تحريم عبادة الأصنام، وتخصيص العبادة لله وحده.
٦. صدق النبوة.	٦. الاعتقاد بصدق النبوة.
٧. العدل الإلهي.	٧. الاعتقاد أن موسى كان أعظم الأنبياء.
٨. البعث يوم القيامة[٤].	٨.الاعتقاد أن موسى أوحي إليه بالشريعة على جبل سيناء.
	٩. الاعتقاد بالمصداقية الأزلية للتوراة. ١٠. الاعتقاد أن الله عالم يعرف أعمال البشر. ١١.الاعتقاد في الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة. ١٢. الاعتقاد بمجيء المسيح المخلص. ١٣. الاعتقاد ببعث الموتى[٥].

(1) *A History of God:* p. 194.

(2) Ibid.

(٣) لم يقبل ابن ميمون بنظرية الفيض، وتمسك بفكرة الخلق التوراتية. انظر: Ibid., 196.

(4) Ibid., p. 193; Fakhry: *A History of Islamic Philosophy:* p. 313 -314.

وانظر: النسخة العربية: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص ٣٨١- ٣٨٢، وبها بعض الزيادات.

(٥) تختلف صياغة هذه المعتقدات قليلا عما أوردته أرمسترونج بصورة مختصرة؛ انظر:

Epstein: *Judaism, A Historical Presentation:* p.215; Armstrong: *A History of God:* p. 194-195.

والإشكال في عرض أرمسترونج لهذه القضية، أنها تدخلها في تعميم آخر؛ فتقول: "إنه كما هو في الإسلام، فإن مفهوم العقائد الأرثوذكسية *orthodox* (أي الصائبة أو الصحيحة)، في مقابل الممارسات الصحيحة *orthopraxy* (أي الأعمال أو الطقوس)، كان غريبا على التجربة الدينية اليهودية"[١]. ففي رأيها أن تحديد العقائد بالطريقة التي أوردها كل من ابن رشد وموسى بن ميمون، تبين بوضوح أن أي مدخل عقلاني أو فكري للدين، يؤدي إلى الدوغماطيقية[٢] *dogmatism*، وإلى حصر "الإيمان" في ما يطلق عليه "المعتقدات الصحيحة"[٣].

* ومقصد أرمسترونج من هذه العبارة يشوبه بعض الغموض؛ فإن مفهوم العقائد التي يجب أن يؤمن بها كل "مسلم"؛ شيء مقبول ومعروف في الإسلام، فيما يعرف بأركان الإسلام والإيمان، ولم يكن أبدا بالشيء الغريب، كما هو في اليهودية. فلا معنى لقولها "كما هو في الإسلام". إلا أنه، بتوفيق من الله وحده، وقفت على مصدر هذه الفكرة، مما ساهم في جلاء الغموض عنها، وهو ما سيتم الحديث عنه في التعقيب[٤].

تعقيـــب:

١. فكر ابن ميمون:

تراوح فكر ابن ميمون الفلسفي بين ما ورد في التوراة وبين الفكر الفلسفي، وكان يأخذ منهما معا، ثم يخرج برأي خاص به[٥]. أما عن اختيار هذه العقائد الثلاثة عشرة بعينها؛ فيقول الحبر اليهودي إيزيدور إبشتاين إن غرض ابن ميمون من اختيار هذه العقائد، كان لتأكيد بعض المفاهيم الفلسفية المتعلقة بالله، وأيضا ليتمكن من دحض

---

(1) *A History of God: p.* 195.

(٢) يستخدم هذا المصطلح في الأصل للتعبير عن التعاليم السرية للكنيسة، إلا أنه يستخدم أيضا في الفكر الغـــربي، إشارة إلى منظومة الأفكار التي ينظر إليها على أنها ملزمة لمن يعتنقها.

(3) Ibid., p. 195.

(٤) وانظر أيضا: الفصل السادس: المبحث الرابع.

(٥) إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٣٥٥ هـــ - ١٩٣٦م، ص ٩١.

ادعاءات المسيحيين والمسلمين بالنسبة لأمور العقيدة[1]. ولكن ابن ميمون لم يسلم من هجوم أحبار اليهود الذين اتهموه بالهرطقة، وقالوا إنه ابتعد عن مفهوم الإله في الكتاب المقدس[2].

وفي الواقع لا وجه للمقارنة بين ما ذكره ابن رشد من عقائد في "الكشف عن مناهج الأدلة"، وبين ما جاء به ابن ميمون من عقائد. فلم يذكر أحد من الكتاب، فيما أعرف، مصادر ابن ميمون المحددة لهذه العقائد، سواء أكانت مأخوذة من التوراة، أو من أي مصدر آخر من مصادر التشريع اليهودية كالتلمود والمشنا وغيرها.

٢. تعيين العقـــائد:

قامت أرمسترونج بعمل مقارنة بين العقائد التي تحدث عنها ابن رشد وتلك التي جاء بها ابن ميمون. إلا أن ابن رشد لم يقصد أن يأتي بقائمة من العقائد التي يجب على المؤمن أن يعتقدها، كما فعل ابن ميمون، بل كان يريد أن يأتي بالدليل العقلي والنقلي على بعض المسائل المتعلقة بالعقيدة مثل "وحدانية الله"، و"حدوث العالم"، و"خلق القرآن"، و"بعث الرسل"، و"إذا ما كانت هذه الصفات هي عين الذات أم زائدة عنها". أما الأصول التي وضعها ابن ميمون فهي تعد أهم محاولة لتحديد عقائد اليهودية، بعد محاولة سعديا الفيومي، إلا أنه أضاف عدة عقائد أخرى، تتشابه كثيرا مع العقائد الإسلامية.

- **الإله "الخالق" للمرة الأولى في تاريخ اليهودية:**

كانت هذه هي المرة الأولى التي تورد فيها المؤلفات اليهودية مجموعة من العقائد الملزمة لكل يهودي، خاصة وأنها تعرضها بصورة فلسفية. تقول موسوعة تاريخ اليهودية إنه حين نشر ميمون كتابه "تثنية التوراة"، لم يكن أي كتاب يهودي "قانوني" قبل هذا المؤلَّف، يبدأ بعبارة: "المبدأ الرئيسي لكل المبادئ الرئيسية، والركن الرئيسي لكل العلوم، هو إدراك وجود "المبدأ الأول" الذي أوجد كل موجود"[3]. والجديد في هذا كما يقول الكاتب؛ أن الإقرار بقدرة الله على الخلق كانت بالفعل من المعتقدات

---

(1) Epstein: *Judaism, A Historical Presentation.:* p. 215.

(2) Ibid., p. 216.

(3) *A History of Judaism: Vol. I: From Abraham to Maimonides:* 1/ 405.

الأساسية في اليهودية، ولكن الجديد هو وصف الإله بأنه "الخالق"، والتي عبر عنها ميمون بصورة فلسفية حيث قال "المبدأ الأول"؛ بل واعتبر أنها من العقائد الدوغماطيقية الملزمة لليهودي، وهذا لم يحدث من قبل في تاريخ اليهودية[1].

وقد عقبت أرمسترونج تعقيبا مشابها على العقائد التي اقترحها ابن ميمون؛ فقالت إن حصره للمعتقدات في "المعتقدات الصحيحة"، يعد فكرا دوغماطيقيا. فالواضح أن ما قاله ابن ميمون يُعَدّ بالفعل غريبا على الفكر اليهودي. أما في الإسلام فعقائده الملزمة جاءت ابتداء من عند الله، وصدَّقها الحديث النبوي الشريف.

- **ترنيمة يغدال للعقائد اليهودية:**

بمرور الوقت، أصبحت هذا العقائد التي وضعها ابن ميمون جزءا من الطقوس اليهودية اليومية؛ فقد حولها الشاعر اليهودي دانييل بن يهودا الرومي Daniel ben Judah في القرن الرابع عشر إلى ترنيمة يُطلق عليها "يِغدال"[2] *yigdal*، وقد أصبحت جزءا من كتاب الصلاة اليهودي اليومي[3]. ولكن ما فعله ابن ميمون بإقرار هذه العقائد، لم يلق قبولا عند كل المفكرين الغربيين؛ فمنهم من يرى أن ميمون كان بذلك يفرض "لاهوتا" جامدا على الديانة اليهودية وهو ما كان يعد "نهجا غريبا على التطور المعهود لليهودية". وكان الربانيون أو حاخامات اليهود ينظرون إلى اللاهوت على أنه "تصور" أكثر من كونه "مجموعة من النظم". ولكن ابن ميمون، بإضافته هذه العقائد إلى تفسيره التلمودي، والذي سيصبح بذلك بدوره مصدرا من مصادر الشريعة اليهودية، فإنه حول "العلم الظني" إلى قضية دوغماطيقية أو ملزمة. وهو بذلك لم يقم بتجميد التصور اللاهوتي وحسب عند مرحلة حضارية وثقافية معينة، بل طلب أيضا

---

(1) *A History of Judaism: Vol. I:* 1/405.

ذكرت تفاصيل هذه القضية في الفصل الثالث، التي تتعلق بذكر يهوه الخالق لأول مرة في "التوراة" في سفر إشعياء الثاني. انظر: الفصل الثالث.

(٢) وكلمة يِغدال تعني "تعظيم الله". وهي ترنيمة يهودية يتم ترديدها في عدة طقوس، وتحتل مكانـــة رفيعـــة في صلوات افتتاح وختام اليوم، مع ترنيمة آدون أولام Adon Olam (الإله الأزلي). وهي مبنية على العقائـــد الـــتي وضعها ابن ميمون. انظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Yigdal

(3) *A History of Judaism: Vol. I:* 1/406; *Judaism: A Historical Presentation:* p. 214.

"رؤية لاهوتية محددة" عن مفهوم "المؤمن اليهودي"، المخلص لعقيدته[1].

- **قضية تبني "معتقدات" بعينها في الأديان السماوية:**

تقول أرمسترونج: "إن الإسلام لا يطلب من المؤمن (المسلم) تبنِّي أي معتقدات "صحيحة" عن الذات الإلهية، مثله في ذلك مثل 'اليهودية'. فالمطلوب من المسلم هو ممارسة الأركان والشعائر بصورة صحيحة، كما هو الحال في اليهودية. والذي تبين بعد البحث، أن هذه العبارة وردت في مقال نُشر في دائرة المعارف اليهودية، للحاخام اليهودي الأمريكي كوفمان كوهلر، والذي نشر في حوالي عام ١٩٠٦ تحت عنوان "أركان الاعتقاد". قال كوهلر في أول سطر في مقاله: "إن اليهودية مثلها في ذلك مثل الإسلام والمسيحية، لا يمكننا القول بأنها تحتوي على مجموعة عقائد بعنيها"[2].

وقد تحدث كوهلر عن عدة قضايا عقائدية؛ منها أنه لا يوجد احتياج للعقائد في اليهودية، وأشار إلى تطور اليهودية، ثم ذكر العقائد التي حددها ابن ميمون وعقب قائلا إن حاخامات اليهود بعد ميمون، من القرن الثالث عشر وحتى القرن الخامس عشر، اختزلوها في ثلاث عقائد فقط؛ وهي: الإيمان بالله، والإيمان بالخلق (أو الوحي)، والإيمان بالجزاء[3]. ولا يزال الخلاف قائما بين العلماء في العصر الحديث حول هذه العقائد. فحتى عصر كوهلر، كانت العقائد المتفق عليها هي: الإيمان بوحدانية الله، الإيمان باختيار إسرائيل على أنها كاهن الشعوب، وقدر الإنسانية في أن تتبع المسيح المنتظر والذي سيحقق العدل والسلام[4]، وهو ما يوضح بداية الاتجاه السياسي للعقائد اليهودية. إلا أن أرمسترونج لم تشر إليه من قريب ولا من بعيد إلى كوهلر، رغم أن عبارتها تكاد تكون منقولة حرفيا من أول سطر في هذا المقال.

* * *

---

(1) *A History of Judaism: Vol. I:* 1/407.

(2) http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1832&letter=A&search=Articles of Faith Funk#5588

(3) Ibid.

(4) Ibid.

المبحث الرابع
نشأة الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى

المطلب الأول: القديس أنسلم وقوله في النظر العقلي:

القديس أنسلم وأسبقية الإيمان على العقل :

في حديثها عن الفلسفة المسيحية، تركز أرمسترونج على كل من القديس أنسلم[1]، وتوما الإكويني، كنموذجين للفلسفة المسيحية في القرون الوسطى (ق ١١-١٢ م). إلا أن حديثها عن فلسفة أنسلم كان أكثر تفصيلا، واقتصر حديثها عن الإكويني في أدلته على وجود الله. تقول أرمسترونج عن فلسفة أنسلم، إن إلهه لم يكن **"لا شيء"**، بل كان أعلى وأسمى وجود. حتى غير المؤمن يستطيع أن يكون صورة ذهنية عن وجود أسمى "له طبيعة واحدة، أعلى وأسمى من كل الأشياء، مكتف بذاته، في بهاء أزلي". كان يصر أن معرفة الله ممكنة فقط عبر الإيمان، ولم يكن يرى أن هذا

---

(١) القديس أنسلم Anselm (١٠٣٣ -١١٠٩م) من أصل إيطالي وعين رئيسا لأسقفية كانتربري في بريطانيا (١٠٩٣- ١١٠٩). حاول أن ينشئ مذهبا فلسفيا متكاملا، ومن أشهر مؤلفاته كتاب *Monologium* (١٠٧٥م) أي "المناجاة"، عرض فيه ثلاثة أدلة على وجود الله، مستمدة من فلسفة أفلاطون؛ وكتاب *Proslogium* أو **"العظة"** (١٠٧٧م) وفيه شرح للبرهان الأنطولوجي على وجود الله، وقيل إنه من ابتكاره، أو تأثر فيه بدليل ابن سينا، وإلى هذا الدليل تعود شهرة القديس أنسلم في تاريخ الفلسفة. وقد اعترف أنسلم بالعقل الإنساني كمصدر للمعرفة إلى جانب الوحي الإلهي، وانتقد الموقف المتطرف للاهوتيين والجدليين، وحاول التوفيق بين الطرفين، على أن يكون الإيمان سابق على الفهم، و"أن يكون الفهم مكملا للإيمان". كان يعتقد أن في إمكان العقل على المدى الطويل أن يبرهن على كل المعتقدات الدينية بلا استثناء، ولم يفرق كما فعل توما الإكويني بين معتقدات لا سبيل للبرهنة عليها مثل الثالوث والتجسيد والعشاء الرباني وخلق العالم، وبين ما يمكن إثباته بالعقل. وقد جمع أنسلم في كتبه بين الإيمان بالإنجيل والتصديق بفلسفة أوغسطين، أو كما قال في عبارته الشهيرة: **"إني أؤمن كي أفهم *Credo ut intelligan*"**. انظر: د. عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى: فلسفة إسلامية ومسيحية: ط ١: مكتبة الأنجلو المصرية: ١٣٩٨ هـ- ١٩٦٩م، ص ١٧٤-١٧٥؛ د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة: جـ ١/ ١٩٨-١٩٩. ومن آرائه التي أثارت جدلا واسعا في الأوساط المسيحية، فلسفته حول عقيدة الفداء. فقد وصف موت المسيح عليه السلام على أنه كان **وفاء لمتطلب العدل الإلهي**، وليس كما قال أثناسيوس في كتاب "تجسد الكلمة"، أن المسيح قدم نفسه فدية للموت. وتتلخص نظرية **"العدل الإلهي"** في أن الخطيئة ألحقت بالله إهانة لا تُحد (لأن الكائن الذي وُجهت إليه لا يُحد)، واستوجبت غضبه على البشر، فكان لا بد أن تُلبى متطلبات العدالة الإلهية، وذلك بتقديم العوض المناسب عن الإهانة التي لحقت بالعزة الإلهية، ولم يكن أحد من البشر أهل لهذا التضحية لأنهم كلهم خاطئون، فكان حل هذه المعضلة بتجسد ابن الله الوحيد -تعالى الله عما يقولون- وموته على الصليب. انظر: http://anbamaximuslovers.jeeran.com/3.html

فيه تناقض، بل كان يقول ذلك متأملا في دعاء إشعياء: "ما لم تؤمن، فلن تفهم"[١]. كان أنسلم يقول حول هذا الدعاء: "أنا لا أبحث عن الفهم حتى أؤمن، ولكني أؤمن حتى أفهم[٢]، *credo ut intellegan* لأني أؤمن بقول إشعيا 'فلن أفهم حتى أؤمن'"[٣].

* وإذا كان الإيمان سابق على الفهم، وقول إشعيا في الكتاب المقدس، وهو المرجع، ينصح بالإيمان أولا، فما هي ضرورة الفلسفة في هذه الحالة؟

تقول أرمستورنج تعقيبا ودفاعا، عن قول أنسلم، إنه لم يكن يعني بذلك أنه يجب اعتناق العقيدة كالأعمى، على أمل أن تكون ذات معنى يوما ما، بل ما كان يعنيه هو "أنا أعلن ولائي من أجل أن أفهم". كما تفسر كلمة *credo* بأنها لم تكن تعني "اعتقاد" كما نستخدمها اليوم، بل كانت تعني الثقة والولاء؛ فما كان يقصده أنسلم هو، أني "أعلن ولائي كي أفهم". وتضيف أنه حتى في الوهج الأول للعقلانية الغربية، بقيت التجربة الدينية لمعرفة الإله، لها الأولوية الأولى، وتأتي قبل الفهم المنطقي[٤].

تعقيـــب:

ما يقصده أنسلم بالإيمان الذي يسبق الفهم:

يقول بعض الباحثين الغربيين إنه على الرغم من أن أنسلم يقول إنه كتب مؤلفاته بناء على طلب من الرهبان الذين كانوا يبحثون عن أدلة عقلية للإيمان، وأنهم طلبوا منه دليلا لا يفترض الإيمان المسبق؛ إلا أن ما يقوله أنسلم في الواقع، لا ينطبق إلا على من يؤمن أصلا بالمسيحية؛ فقد قال أنسلم في كتابه *Monologium* إنه كتب مؤلفاته للمسيحيين[٥]. إلا أنه في رأي آخرين لم يُعنَى بأدله تكون متاحة فقط للمؤمنين، بل

---

(١) إشعياء: ٩/٧.

(٢) ترجم د. حسن حنفي هذه العبارة إلى: "**آمن كي تعقل**". انظر: د. حسن حنفي: ترجمة وتقديم وتعليق: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر،١٩٨١م، : ص ١٠٦.

(3) *A History of God:* p. 201-202.

(4) Ibid., p. 202.

وعلى الرغم من أن أرمسترونج تتحدث عن الفلسفة المسيحية، إلا أنها تعود مرة أخرى **للتجربـــة الدينيـــة**، أي التجربة الروحية. وإذا كان مقصد أنسلم من "الإيمان" هو "الثقة والولاء"، فما علاقة هذا بالتجربة الدينية؟

(5) Sandra Visser and Thomas Williams: *Anselm:* Oxford, New York: Oxford University Press, 2001, p.14.

كان يقول في بداية مؤلفه أنه يخاطب أي إنسان لا يعرف، لأنه لم يسمع، أو لأنه لا يؤمن، ثم يعرض أدلته التي يقول إنه من خلالها يمكن للقارئ أن يقنع نفسه، بالعقل فقط[1]. ولكن ما يقوله أنسلم يؤكد أنه يتحدث فقط إلى من يؤمن بالعقيدة المسيحية؛ وكان يرى أنه من العدل أن يحتج غير المؤمن على حقيقة أو منطقية العقائد المسيحية، ولكن الإجابة على هذه التساؤلات هي في المقام الأول مهمة المؤمن القادر على التفلسف[2]. فالإيمان بالمسيحية عند أنسلم هو الأصل، وليس النظر العقلي.

وقد قالت أرمسترونج إن أنسلم لا يقصد بكلمة *credo* "الاعتقاد" كما نستخدمها اليوم، بل كانت تعني الثقة والولاء. ثم فسرت هذا بأن التجربة الدينية لمعرفة الإله، رغم أنه لا توجد صلة ظاهرية واضحة بين "الثقة والولاء"، و"التجربة الروحية"، كما قالت. كما أنها لم توضح إن كان هذا هو رأيها، أو رأي غيرها من الباحثين. ولكن هذا هو بالفعل رأي بعض الباحثين، الذين قالوا إن مقصود أنسلم بهذا الإيمان ليس "المعرفة"، بل هو سلوك روحي في المقام الأول، ويميزه إرادة مطيعة؛ وجزء من هذا السلوك هو التأمل في الكتاب المقدس. وهذا التكوين الروحي يمَكِّن المسيحي أن يَخبر حقيقة المعتقدات المسيحية؛ أي عن طريق التجربة الفعلية، فالعقل يمكنه أن يضل. وقد وضع أنسلم ثلاثة جوانب للإيمان، الغرض منها حماية العقل من الضلال، وهي؛ التواضع، والطاعة، والتدريب الروحي[3].

كان حجة أنسلم في ذلك أن ما نحاول فهمه ليس أمورا توصل لها العقل من تلقاء نفسه، بل هي حقائق، ووقائع دينية وصلت إلينا عن طريق الوحي؛ فالإيمان بها مقدما هو ما يجعل فهمها ممكنا. كما كان يقول إن موضوع الأديان وحي إلهي، فلا يمكن أن يكون مضادًا للعقل. وكان أنسلم يفرِّق بين "قيمة الإيمان بلا فهم، وبين قيمة الإيمان الذي يقتنع به المؤمن عن فهم ويقين"[4]. فهو كان يرى أنه لا يمكن للعقل وحده أن يؤدي للإيمان؛ بل لا بد من الإيمان أولا، لكي يتعقل مضمون هذا الإيمان، وهو ما

---

(1) Ibid., pp. 17-18.

(2) Ibid., p. 19.

(3) Ibid., p. 20.

(٤) د. عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى: ص ١٧٥.

يفهم من قوله: "إنني لا أبحث من أجل الإيمان، بل أؤمن لأتعقل"[١].

فهذا يعد من ترسيخ فكرة الروحانية في فكر أنسلم؛ فالواقع أن المعتقدات المسيحية يصعب فهمها عن طريق المنطق أو العقل؛ وربما كان هذا هو سبب تركيز أنسلم على الجانب الروحي التأملي. وكأن أنسلم يريد أن يقول للقارئ: "إن لم تؤمن فلن تفهم، فلا بد أن تؤمن، وتخوض غمار تجربة روحية مسيحية قبل أن تتعقل." ويعقب د. حسن حنفي على عبارة أنسلم: "آمن كي تعقل" بقوله؛ إن أنسلم يرى أن البداية من الإيمان، وأول اكتشاف للحقيقة هو تأمل الإنسان مايدور في نفسه، "والتركيز على القلب يخلق موضوع التأمل نفسه، كما هو الحال عند الصوفية الإشراقية"[٢].

وقد عارض بعض الكتاب موقف أنسلم من العقل، وقالوا إن البدء بمقدمات إيمانية، لا يمكن أنم ينتج غير نتائج إيمانية، وليس عقلية، توصف بأنها علم. معنى ذلك أننا ندور في حلقة مفرغة داخل الدين[٣].

* * *

المطلب الثاني: أدلة أنسلم على وجود الله:

الدليل الأنطولوچي:

تقول أرمسترونج إن أنسلم مثل غيره من الفلاسفة المسلمين واليهود، كان يعتقد أن وجود الله، يمكن أن يناقش عقليا. وصاغ برهانه الخاص، وهو ما عرف "بالدليل الأنطولوچي"[٤]. عرَّف أنسلم الإله بأنه "شيء لا يمكن أن يوجد ما هو أعظم منه". وهذا يعني في رأيه أن الله يمكن أن يكون موضوعا للفكر، وهو ما يوحي بأنه يمكن خلق تصور عنه، وأنه يمكن أن يفهمه العقل البشري. قال أنسلم إن هذا الشيء لا بد أنه موجود، وبما أن الوجود أكمل من "اللاوجود"، فالوجود الكامل الذي نتصوره، يجب أن له وجود، وإلا لكان غير كامل[٥]. فإله أنسلم كان "وجودا"، وكان يتحدث

---

(١) د. عبدالرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى: ط ٣، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩ م، ص ٦٧.

(٢) د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ص ١٠٦.

(٣) جلسون، أتين: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ص ٦٩.

(٤) سبق الفارابي وابن سينا القديس أنسلم Anselm إلى هذا الدليل. د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق: ٢/ ٨٠. وانظر: http://en.wikipedia.org/wiki/Anselm_of_Canterbury

(5) *A History of God:* p. 202.

عنه بكلمات أكثر إيجابية من الفلاسفة السابقين. وبعد أن أثبت وجود الله، بدأ يشرح عقيدة التجسيد والثالوث؛ التي كان اليونانيون يقولون عنها إنها عقيدة تخالف العقـــل، وذلك في رسالته "*why God became man*" "لم أصبح الإله إنسانا"؟ حيث كان يستند فيها على المنطق والفكر العقلاني أكثر من اعتماده على الوحي[١].

تعقيـــب:

نقد الدليل الأنطولوچي عند أنسلم:

يقول أنسلم في دليله الأنطولوچي، إنه يمكن إثبات وجود الله دون اعتماد على أي شيء سوى فكرة الله ذاتها. فقال أنسلم تعليقا على ما جاء في المزمور ١٤ "قال الجاهل في قلبه ليس إله"[٢]: "من المؤكد أن هذا الجاهل حين يسمع قولي "شيء لا يمكن تصور أعظم منه"، يفهم ما يسمع، وما يفهمه موجود في عقله، حتى لو لم يفهم أن هذا الشيء موجود". لكن هذا الكائن الأعظم الذي نؤمن بوجوده، ولا يمكن تصور أعظم منه، لا يمكن أن يوجد كمعنى في العقل فقط، بل لا بد من وجوده أيضا وجودًا واقعيا خارج العقل. لأنه إذا لم يكن وجوده أيضا خارج العقل فلن يكون هو الكائن الذي لا يتصور أعظم منه. "فهذا التناقض لا مخرج منه إلا بأن الكائن الذي لا يتصور أعظم منه وهو الله، لا بد أن يكون موجودا خارج العقل فضلا عن وجوده كمعنى في داخل العقل"[٣]. فحجته تستند على أمرين: الأول عبارة سفرالمزامير؛ والثاني أن الوجود في العقل هو وجود حقًا وفعلا، ولذا وُجِّه له العديد من النقد بسبب هذا الافتراض[٤].

وقد وجه الراهب جونيلون Gaunilo، المعاصر لأنسلم، نقدا شديدا لهذا الدليل، وقال جونيلون في رسالته "الدفاع عن الأحمق" أو "الدفاع عن الجاهل": "إن الماهية

---

(1) Ibid., pp. 202-203.

(٢) المزامير: ١/١٤.

(٣) باختصار: نقلا عن: د.عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة: ط ٢، الكويت: وكالـــة المطبوعـــات، ١٩٧٩م، ص ٢١٨-٢١٩؛ وانظر أيضا: د. عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى: ص ١٧٧.

(٤) مدخل جديد إلى الفلسفة: ص ٢١٨.

المتصورة في الذهن شيء، ووجود مدلولها في خارج الذهن شيء آخر، ولا توجد صلة منطقية بينهما"[١]. كما قال جونيلون تعليقا على دليل أنسلم، إنه لم يَثْبُت أنني أفهم مضمون العبارة "الكائن الذي لا يمكن تصور أعظم منه"؛ وحتى لو فهمتها فإني لا أستطيع أن أستنتج شيئا منها يتعلق بحقيقة مدلولها في الواقع. وهو يستدل على ذلك بقوله إنه إذا افترضنا وجود جزائر سعيدة توصف لي وأفهم مدلولها، فإني لا أستطيع مطلقا أن أستنتج من ذلك أنها موجودة بالضرورة[٢].

ويرى أحد الباحثين الغربيين أن أنسلم كان يدرك أن ما قاله جونيلون عن دليله صحيح، ولكن لم يكن عنده ما يقوله ليدعم به الدليل، فعاد ليؤكد نفس المبادئ التي قال بها أولا، مضيفا أنها كانت "ليست في حاجة إلى دليل"[٣]. كما نقد دليله أيضا توما الإكويني، وكانط وسارتر وغيرهم[٤]. وقد رفض توما الإكويني الدليل لأنه في رأيه يقوم على خطأين: **الأول**: افتراض أن كل فرد يستطيع بعد أن يسمع لفظ الله أن يتصوره فرد آخر، ضرورة هو "ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه". **والثاني**: حتى لوافترضنا أن كل فرد يستطيع أن يتصور الله على أنه "ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه"، فإن وجود الله بالفعل لا يصدر ضرورة عن هذا التصور، بل لا يصدر على الإطلاق[٥].

* * *

---

(١) معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى: ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة: ص ٢١٩.

(3) *Anselm:* p. 78.

هذا هو رأي عالم الأديان الأمريكي: Wolterstorff (١٩٣٢-).

(4) http://en.wikipedia.org/wiki/Anselm_of_Canterbury

(٥) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ص ١٢١.

المطلب الثالث: القديس توما الإكويني:

تأثر توما الإكويني[1] كغيره من فلاسفة الغرب في العصور الوسطى بفكر ابن رشد وشروحه لأرسطو. إلا أن الإكويني على عكس أنسلم، لم يعتقد أنه يمكن البرهنة على أسرار الثالوث بالعقل، وميَّز بين الحقيقة التي لا يمكن إدراكها عن الله، والمعتقدات البشرية عنه. وكان يتفق مع ديونيسيوس المجهول[2] Denys، في قوله إن طبيعة الله الحقيقية تستعصي على العقل البشري، وكل ما يعرفه الإنسان عن الله هو أن يعرف أنه لا يعرفه، وأنه يعرف أن ماهية الله تتجاوز جميع ما تستطيع معرفته عنه[3].

براهين توما الإكويني على وجود الله:

تركز أمسترونج في عرضها لفلسفة توما الإكويني، على أدلته على وجود الله، والتي استخدمها الكاثوليك والبروتستانت فيما بعد. وهذه الأدلة في إيجاز هي: **الأول:** برهان أرسطو على المحرك الأول، **الثاني:** دليل مشابه للأول يتعلق بضرورة وجود علة فاعلة أولية للوجود وإلا لزم وجود سلسلة لا نهائية من العلل؛ **البرهان الثالث:** هو

---

(١) ولد توما الإكويني Thomas Aquinas (١٢٢٤-١٢٧٤م) في إيطاليا، وتتلمذ على يد ألبرت الكبير بكولونيا، ثم عاد لباريس وظل يحاضر بها إلى أن حصل على الدكتوراه في اللاهوت. دخل في عدة صراعات، أولها مع الأوغسطينيين، بسبب اتجاهاته الأرسطية، وكان يمثلهم أساتذة اللاهوت بالجامعة؛ ومع الأرسطيين والرشديين اللاتين لتأويلاته لأرسطو؛ ثم مع المعارضين لحق الدومينيكان والفرنسيسكان في التدريس بالجامعة. تبلغ مصنفاته ثمانية وتسعين كتابا، يصل بعضها إلى ثلاثة آلاف صحيفة. ظهرت حركة تناوئ فلسفته بعد وفاته، ولكن البابا أعلن أن "فلسفته التوماوية" منحة إلهية وأن الإكويني قديس. وجد الكاثوليك في التوماوية أسلحة فلسفية يحاربون بها الفلسفات الحديثة الإلحادية واللا أدرية، خاصة في كتابه "الخلاصة في الرد على الأمم"، و"الخلاصة اللاهوتية" *Summa Theologiae*، وشروحه على كتب أرسطو، وغيرها. وقد حذا الإكويني في شرحها حذو ابن رشد، إلا أنه نَصَّر أرسطو، أو كما يقول البعض عمَّده. وقد تأثر بما كتب شيشرون، وابن سينا، وابن رشد، وابن جابيرول، وموسى بن ميمون من شراح أرسطو. انظر: . عبدالمنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ١/ ١٧٦-١٧٧. وللإكويني حجج ثلاث على وجود الله، وخمسة أدلة. الحجة الأولى أن الإنسان يتشوق للسعادة بطبعه، والله سعادته، وما يكون التشوق له طبعًا، لا بد أن تكون معرفته طبيعية، الثانية: حجة أنسلم (الدليل الأنطولوجي)، والثالثة: حجة أوغسطين "أن وجود الله بين بذاته، ومن ينظر إلى السماء والأرض بنظاميهما وإبداعيهما لا يمكن أن ينكر وجود الله". انظر: السابق: ١/١٧٩.

(٢) ديونيسيوس المجهول Pseudo-Dionysuis/ Pseudo-Denys هو أحد الفلاسفة، والذي لا يزال إلى الآن مجهول الهوية، إلا أنه يقدم نفسه على أنه تلميذ بولس الرسول. أثر في عدد من الفلاسفة واللاهوتيين، والمتصوفين والشعراء؛ ومنهم حنا الدمشقي، وتوما الإكويني وألبرت الكبير. من أهم مصنفاته التي نسبت إليه: "المراتب السماوية"، و"المراتب الكنسية"، و"الأسماء الإلهية"، موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ١/ ٦١٤-٦١٥.

(3) *A History of God:* p. 205.

دليل الإمكان الذي قال به ابن سينا والذي يتطلب وجود "واجب الوجود لذاته". **الدليل الرابع:** هو دليل أرسطو حول تفاضل الموجودات في الصفات المعنوية؛ فلا بد أن هناك موجود له صفات الكمال وهو غاية هذه الصفات، **والدليل الأخير:** هو دليل "العناية" والذي يقول إن النظام والعناية التي نراها في الكون لا يمكن أن تكون وليدة صدفة، فلا بد من وجود "منظِّم" لهذا الكون[1].

وتعقب أرمسترونج على هذه الأدلة بقولها إنها براهين "لا يمكن قبولها اليوم" حتى من وجهة نظر دينية. فكما تقول إنها مشكوك في قيمتها كأدلة جدلية، باستثناء دليل "العناية"[2]؛ فجُلُّ هذه الأدلة يوحي بأن الله "وجود آخر"، أو حلقة أخرى في سلسلة الوجود، وهو الوجود الأكمل، والأسمى. وتضيف إن استعمال مصطلحات مثل "العلة الأولى"، و"واجب الوجود لذاته"، توحي بأن الإله لا يمكن أن يشبه أيًا من خلقه، ولكنه سبب وجودهم[3].

تعقيـــب:

١. فلسفته في في معرفة الله:

تقول أرمسترونج إن توما الإكويني كان يقول إن طبيعة الله تستعصي على العقل البشري، وأن "كل ما يعرفه الإنسان عن الله، هو أنه لا يعرفه ...". وهذا القول الذي أيد فيه الإكويني ديونيسيوس المجهول، يبدو أنه من الأثر الإسلامي في فلسفته. وربما أن الإكويني لم يشر إلا إلي ديونيسيوس المجهول، على أنه مصدر هذه المقولة. فقد ورد عن الصديق ﷺ قوله: "العجز عن درك الإدراك إدراك"[4]، وقيل إنه هو الذي عناه سيد الخلق ﷺ بقوله: "لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك[5]". وقال الغزالي

---

(1) Ibid., p. 206.

(٢) وهو الدليل الذي أخذه عن ابن رشد.

(3) Ibid.

(٤) انظر على سبيل المثال: الآلوسي: روح المعاني: سورة الأعراف ١٨٠: المجلد الخامس: ٩/ ١١٦؛ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين: باب: بيان أن المستحق للمحبة هو الله وحده، ٤/ ٣٠٥؛ أبو حامد الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت: القاهرة: مكتبة القرآن، د.ط.، ص ٥٢.

(٥) رواه مسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجه؛ كلهم عن عائشة رضي الله عنها. وتمامه: "اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناء عليك..". راجع صحيح مسلم بشرح النووي: ط ١، القاهرة: دار الريان للتراث: ١٤٠٧ هـ -١٩٨٧ م، المجلد الثاني: الجزء الرابع: كتاب الصلاة: باب ما يقال في الركوع والسجود: ص ٢٠٣.

تعقيبا: "سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته[1]".

كما نُسب للإمام علي ﷺ في ديوانه قوله:

العجز عن درك الإدراك إدراك ⁂ والبحث عن سر ذات السر إشراك[2]

وكان الإكويني يفرّق فيما يتعلق بالعقائد المسيحية، بين "الحقائق" التي يمكن البرهنة عليها، وتلك التي لا يمكن البرهنة عليها عقليا، مثل أسرار الثالوث المقدس. وعنده أن مبادئ العلم المقدس، لا تناقش بالعقل لأنها تتجاوز حدوده، وأي أدلة عقلية تناقضها تكون مرفوضة، لأنها ولا بد أن تكون غير سليمة برهانيا. لذا كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون خادمة للدين، وأن تلتزم بالحقائق الإيمانية. لذا قيل إن توما الإكويني لم يكن فيلسوفا حقيقا مثل ابن رشد، بل كان "لاهوتيا متفلسفا"؛ فهو لم يأخذ بحقائق أرسطو، إلا إذا كانت لا تتعارض مع حقائق الوحي. أما إذا وجد تعارضا، فكان يتخلى عن قول أرسطو، ويلجأ للتحايل، فيقول إن أرسطو لم يقل ذلك بالفعل، بل أن ابن رشد هو الذي تأوله بهذا المعنى، أو أن "التأويل الرشدي"، ليس حقيقيا، أو ليس ضروريا، لأن الوحي عنده هو معيار الحق[3]. ولكن ابن رشد كان يرى أنه لا تناقض بين العقل الصريح، والدين الصحيح؛ إذ كان يقول: "الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[4].

٢. تأثر الإكويني بالفلسفة الإسلامية:

كما تأثرت الفلسفة اليهودية في نشأتها ومباحثها بالفلسفة الإسلامية، فقد تأثرت الفلسفة المسيحية أيضا، في بعض قضاياها بالفلسفة الإسلامية، والتي ظهرت بوضوح

---

(١) إحياء علوم الدين: ٤/ ٣٠٥.

(٢) ديوان الإمام علي ﷺ: قافية الكاف.

(٣) د. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، ص ١٥٦- ١٥٧.

(٤) ابن رشد: فصل المقال: تحقيق د. محمد عمارة: ص ٣١- ٣٢؛ وانظر: د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية ومكانها في التاريخ العام للفلسفة: ص ٥٢.

في أدلتهم على وجود الله على سبيل المثال[١]. وقد أقر رينان أن توما الإكويني كان التلميذ الأول لابن رشد، وتعلم منه فن شرح أرسطو[٢]، بل وقيل إن الإكويني يدين بكل شيء على وجه التقريب لابن رشد[٣]. إلا أن أرمسترونج، اقتصرت على ذكر تأثره بابن سينا في "دليل الإمكان"؛ وهو الدليل الذي أخذه موسى بن ميمون عن ابن سينا، ثم أخذه الإكويني عن ابن ميمون[٤]؛ ولم تشر أرمسترونج إلى تأثر الإكويني بابن رشد. وقد أخذ الإكويني عن ابن رشد تحديدا "دليل العناية والاختراع"[٥].

٣. هل الفلسفة تطور عقدي أم فكر بشري؟

إن ما جاءت به أرمسترونج في حديثها عن الفلاسفة، لا يعد تطورا عقائديا، بل هو من باب الفكر الإنساني، الذي يحاول أن يبرهن على بعض قضايا العقائد بصورة عقلية، قد تخطئ وقد تصيب. يتضح من عرضنا لما قالته أرمسترونج فيما يتعلق بفلاسفة الأديان الثلاثة، أن هذا التطور ينطبق فعليا على ما أضافته الفلسفة "اليهودية"، التي كانت بالفعل مرحلة من مراحل تطور "العقائد اليهودية"، حسب قولها؛ وذلك بما أدخله ابن ميمون من قائمة في العقائد، عرفت لأول مرة في تاريخ اليهودية، ولم يكن اليهودي مطالبا قبل ذلك بالإيمان بأي عقائد محددة.

فما قالته أرمسترونج يعد من قبيل التعميم "غير المنهجي"؛ سواء في قولها: "إن

---

(١) لا تزال هذه القضية في حاجة إلى مزيد من البحث، إلا أنه من الأكيد أنه قد تأثر عدد من فلاسفة القرنين الثاني عشر والثالث عشر، الذين تلقوا العلم في المدارس الإسلامية في الأندلس وصقلية، أو الذين تلقوا علوم المسلمين من خلال مصنفاتهم التي كانت هي الأخرى ذائعة الانتشار في أوربا في ذلك الوقت. من هؤلاء ألبرت الكبير، وتوما الإكويني، وأديلارد أوف باث Adelard of Bath (١٠٧٠ -١١٣٥ م)، الذي كان يفخر بكونه تلميذا للعلماء المسلمين. وله مؤلفات وترجمات كثيرة عن العربية، ومنها "زيج الخوارزمي بتنقيح المجريطي"، ومؤلفات أخرى للخوارزمي. انظر: د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ص ٢٢٤- ٢٢٦.

(٢) السابق: ص ٢٣٠.

(٣) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني: ص ٣١.

(٤) عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى: ص ١٤٩.

(٥) د. السيد رزق الحجر: الفلسفة الإسلامية: ص ٢٤٤. وانظر: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها: ص ١٥٠. ملخص ما يقوله الدليل، أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ في أجزائه وفي الكائنات الموجودة فيه، وهو ليس مجرد تناسق سطحي وظاهري، بل هو تناسق في الباطن والصميم. وليس هذا التناسق محض الصدفة، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم. انظر: ابن رشد: فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، راجعه مصطفى عبد الجواد: ص١١٧- ١٢٠؛ د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق: ٢/ ٧٩.

الإسلام لا يطلب من المسلم تبنّي أي معتقدات "صحيحة"، مثله في ذلك مثل 'اليهودية'، أو المسيحية؛ أو فيما قالته عن تطور العقائد في هذه الأديان، ولذا أطلقت على هذه المرحلة: "مرحلة إله الفلاسفة".

ملامح النظرية التطورية في مرحلة "إله الفلاسفة" في فكر أرمسترونج:

اتبعت أرمسترونج فكرة التطور العقدي، في عرضها لمرحلة "إله الفلاسفة" في تاريخ عبادة الإله. ومن أهم آلياتها في عرض تلك المرحلة ما يلي:

• اتباع منهج الإسقاط، والإيحاء بأن منهج فلاسفة الإسلام كان مجرد تقليد للفلسفة اليونانية، وأنهم "أضافوا" بذلك أفكارًا جديدة إلى "عقائد الإسلام".

• التفسير الخاطئ لمفهوم "الحق" عند الكندي، والإيحاء بأنه كان يقول بالأخذ بالحقيقة من أي معتقد أو تراث ثقافي آخر، غير التراث الإسلامي، لتعميم فكرة "عدم احتكار الحقيقة".

• الادعاء بأن الفارابي قال إن صفات الملك – الفيلسوف عند أفلاطون، تنطبق على النبي ﷺ، وذلك من خلال اقتباسها لآراء الآخرين (رأي دي بور في هذه الحالة)، ودون ذكر المصدر. وهي تحاول أن توحي بذلك فكرة "اتصال المعتقدات البشرية".

• الاستشهاد بآراء الفارابي وابن سينا عن "اكتساب النبوة"، وإمكانية اتصال البشر بالعقل الفعال، وذلك لتؤكد على فكرة "التجربة الروحية".

• رغم التطور الواضح في العقائد اليهودية، إلا أن أرمسترونج لم تتوقف كثيرا عند هذا التطور، واكتفت بالإشارة للعقائد اليهودية التي وضعها ابن ميمون.

خلاصة الفصل:

* تعرض أرمسترونج جانبا من فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا، ولكنها لا تعرض أي فكرة بصورة متكاملة، بل تجتزئ بعض العبارات والأفكار؛ كما فعلت مع مصطلح "الحق" في فلسفة الكندي، والادعاء بقول الفارابي بأن صفات الملك عند أفلاطون، تنطبق على النبي ﷺ. والمشكلة الأساسية في مرحلة إله الفلاسفة، أن أرمسترونج لا تذكر مصادرها لفكر الفيلسوف، ولا توضح الغرض من ذكر قضية بعينها، بل تضع تصورها الخاص لما كان يدور في ذهن الفيلسوف.

* عرضت أرمسترونج لفكر عدد من فلاسفة اليهود، خاصة من أضافو بفكرهم

إلى الديانة اليهودية، ومن أهم هذه الإضافات، ما جاء به ابن ميمون من قائمة "للعقائد اليهودية الملزمة"، والتي تكاد تكون مقتبسة تماما من العقائد الإسلامية.

* عرضت أرمسترونج فكر كل من القديس أنسلم والقديس توما الإكويني، و لم تتوقف عند تأثرهما بالفلاسفة المسلمين، كما أنها لم توضح ما أضافاه للعقائد المسيحية.

* تتعرض أرمستوج مرة أخرى لفكرة أن اليهودية قبل ابن ميمون لم تطالب اليهودي بأن يؤمن بعقائد "دوغماطيقية" معينة، وأن الإسلام يتبع نفس المنهج، فلا يطالب المسلم بالإيمان بعقائد بعينها. وقد تبين بالبحث أن هذه، هي تحديدا، فكرة الحاخام اليهودي كوهلر، والذي قال إن الحاخامات قد اختزلوا عقائد ابن ميمون في ثلاثة عقائد فقط، وهي الإيمان بالله، والإيمان بالخلق (أو الوحي)، والإيمان بالجزاء.

وماذا بعد إله الفلاسفة؟

كان من المفترض أن تُستكمل مراحل تطور "عبادة الإله" على الأرض، في فكر أرمسترونج، حتى العصر الحديث؛ وذلك من خلال مراحل "إله المتصوفة"، ثم "إله الإصلاح والتنوير"، ثم أخيرا "مرحلة الإلحاد"، ونبذ فكرة الإله، كما قالت. ولكن لكثرة التفاصيل في المراحل الأولى، التي عرضتها الرسالة، ولضيق الوقت عن إكمال هذه المراحل، توقف البحث عند مرحلة "إله الفلاسفة". وما قالته أرمسترونج بعد ذلك لا يختلف كثيرا من حيث المنهج. فهي تفترض أن المتصوفة كان لهم تصور خاص عن "الإله"، رغم أن التصوف كان سابقا لمرحلة الفلسفة. وهي تتبع نفس المنهج الذي وضحناه من خلال ثنايا الرسالة؛ فهي تعرض لبعض نماذج التصوف في اليهودية والمسيحية والإسلام؛ موضحة تصور المتصوفة عن "الإله"، والذي يختلف في رأيها عن إله الفلاسفة العقلاني.

تنتقل الكاتبة بعد ذلك إلى مرحلة الإصلاح في المسيحية، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم عصر التنوير؛ الذي كان يتميز بسيطرة العقلانية والعلم على مناحي الحياة. ولكن جاءت المدرسة الرومانسية وروادها، في نهاية القرن الثامن عشر، لتفرض تصورها عن "التوحد بين الإنسان والطبيعة"، وإبراز قيمة "المخيلة المبدعة"، و"الخيال الخلاق"، حسب فكر هذه المدرسة. وبدأ بالتالي الابتعاد عن فكرة "الإله الشخصي"، والعقائد "الدوغماطيقية" الملزمة التي تتبناها المؤسسة الكنسية الرسمية، أو التصور الكنسي للدين.

وقد واكب هذا التحول في بداية القرن التاسع عشر، رفض فكرة "الإله" صـــراحة على يد أساطين الإلحاد؛ ومنهم فويرباخ، وماركس، وداروين، ونيتـــشه، وفرويـــد؛ حيث بدءوا يتحدثون عن حياة جديدة، لا مكان فيها لفكرة الإله، وأصـــبح للتقـــدم العلمي الكلمة الأولى. وحين تحدث نيتشه عن "موت الإله"، فهو كان يتحدث تحديدا عن "صورة الإله المسيحي"، المتجسدة في عيسى ﷺ، حيث يجب، في رأيه، أن يصبح الناس أنفسهم "الآلهة" الجديدة. قال نيتشه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت"، إن العصر الحديث سيشهد ميلاد الإنسان الخارق الذي سيحل محل "الله"؛ وهذا الإنسان المستنير سيعلن حربا على القيم المسيحية القديمة التي تدعو للخوف والشفقة. وتمر أرمسترونج سريعا على هذه المرحلة، التي تقول عنها، إن اليهود والمسلمين كان عليهم أن يكيفـــوا أفكارهم ليواكبوا هذه الأحداث الجديدة في العالم، حيث أخذ الغرب بزمام المبـــادرة، وأصبح "العلم" هو سيد الموقف.

وأخيرا، هي يوجد مستقبل لفكرة الإله؟ ترى أرمسترونج، كما ذكر في "المبحـــث التمهيدي"، وفي ثنايا الرسالة، أن فكرة "الإله الشخصي" سائرة إلى زوال، في رأيهـــا. لكن فكرة "الإله" ذاتها لن تموت، وإن كانت ستتحول إلى "رمز". فهذه العقيدة، هي جزء من التكوين البشري؛ ولكنها ستتطور إلى تصور جديد للإله، يقوم على "التجربة الذاتية الروحية"؛ ورفض فكرة أن الإله "كائن مفارق". كمـــا عرضـــت الباحثـــة في "المبحث التمهيدي"، رؤيتها عن أن جميع الأديان والمعتقدات، والفلـــسفات الحاليـــة، يمكنها أن تجتمع حول قيمة "التراحم"، والتي تحدثت عنها في مشروع "وثيقة التراحم" التي تتبناها، وعرضتها في مصر في مؤتمر "الملتقى الرابع لخريجي الأزهر". وهذه الأخيرة هي خلاصة فكرها عن "الألوهية".

* * *

تعقيب أخير:

نظرية التطور العقدي في ميزان الإسلام:

يتبين من خلال ما عُرض في هذا البحث، أن كارين أرمسترونج تتبنى فكرة أن عقيدة البشر في "الإله"، أو "المقدس"، أو أي قوة عظمى سامية، قد مرت بمراحل تطور، على مدى تاريخ البشرية على الأرض، وهو الفرض الذي تناولته الرسالة بالتحليل، والتعقيب، والتفنيد. ولكن لا بد في النهاية من الرجوع لأصدق كتاب؛ كتاب الله العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لنرى القول الفصل في هذه القضية. فقد حسم القرآن الكريم قضية تطور الدين في تاريخ البشرية، بعيدا عن هذا الجدل العقيم، الذي لا يعدو كونه محاولات بشرية تقوم على التصوُّر والتخمين، ومحاولة لإعادة بناء الماضي، الذي لم يشهده أحد، ولا يوجد عليه دليل يوثق به، سوى الوحي الإلهي الصادق. فكل هذه النظريات التي حاولت تحديد ديانة الإنسان الأول، لا تزيد عن كونها "افتراضات مبنية على افتراضات؛ فهي لا تصف الحق الثابت الذي هو مطلب العلم الصحيح، وإنما تعرض احتمالات"[1]، تحتمل في النهاية، الصدق والكذب.

وقد أخبرنا القرآن الكريم، أن الله ﷻ قد أرسل الرسل جميعهم برسالة التوحيد الخالص من كل شوائب الشرك، كما جاء في قوله ﷻ: **﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللَّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾**[2]، وقوله ﷻ **﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾**[3]. وهذا واضح جلي في كل قصص القرآن الكريم، بدءًا من قصة آدم عليه السلام، أبي البشر، وأول نبي أُرسل إلى أهل الأرض. فالله تبارك وتعالى "قد عرَّف آدم عليه السلام بالإله الحق، الذي يجب عليه أن يوحده وأن يخصه بالعبادة، وأن يلجأ إليه متضرعا يسأله المغفرة والرحمة إن وقع في ذنب"، كما جاء في قوله ﷻ: **﴿قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾**[4]، ومعلوم أن العقائد لا

---

(١) د. محمد عبدالله دراز: الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان: ص ١١٩.

(٢) النحل: ٣٦.

(٣) فاطر: ٢٤.

(٤) الأعراف: ٢٣.

يدخلها النسخ، فهي من باب الإخبار[1]. فعقيدة التوحيد لم تتبدل ولم تتغير، ولكن الذي نُسخ أو تغير، وليس تطوَّر، هو بعض الشرائع التي خص الله تعالى بها أمة دون أمة، إلى أن خُتمت هذه الشرائع بشريعة الإسلام؛ قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2].

وإذا كانت أرمسترونج تريد أن تجمع البشرية حول "القاعدة الذهبية" التي تقول: "**لا تفعل بالآخرين، ما لا تحب أن يفعلوه بك**"[3]، فإن حال البشرية لا ينصلح بالأخلاق وحدها؛ وهي التي تخضع للأهواء، وللموروثات الاجتماعية، في كثير من الأحيان. بل، وقد أصبحت الأخلاق في عصرنا هذا من القضايا "النسبية"، فما ترفضه بعض المجتمعات، قد "تشجع" عليه مجتمعات أخرى، من باب الحرية الشخصية. فلا بد من منهج إلهي ينظم حياتهم، ويمكنهم التعايش السلمي في ظله. وقد تداركت رحمة الله تعالى الإنسانَ منذ اللحظة الأولى، فحين أُهبط آدم عليه السلام إلى الأرض، لم يتركه الله سبحانه يعيش دون منهج إلهي ينظم حياته وحياة أبنائه على قِلَّتهم؛ كما تُبين هذا قصة ولدي آدم عليه السلام في القرآن الكريم. يحكي القرآن الكريم على لسان ابن آدم قوله: ﴿.. **إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ**﴾[4]. فمن أين علم ابن آدم أن له ربا يغضب إن همَّ أو شرع في قتل أخيه؟ ومن أين علم أن هناك جزاء على الأعمال في الدار الآخرة؟ "إن هذه الحقائق لا تُعرف إلا عن طريق الوحي الإلهي من قِبل الله عز وجل، وكلما عبثت يد البشر بالوحي الإلهي، توالى الأنبياء لإصلاح ما أفسده البشر"[5].

---

(١) د. الخشوعي محمد الخشوعي: منهج النبي ﷺ في تربية أصحابه: د. ط.، ص ١٥٢-١٥٥. تعد العقائد وكل ما جاء به الأنبياء عن الله سبحانه، وما دعوا إليه أقوامهم من توحيد الله وإفراده بالعبادة، وما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والجنة والنار والثواب والعقاب، من باب الإخبار الذي لا يدخله النسخ. كما لا يدخل النسخ أصول الآداب والأخلاق، أو أصول العبادات والمعاملات التي لا تخلو منها الشرائع. ولكن يقع النسخ في بعض العبادات والمعاملات، أو الأوامر والنواهي، ولكن بشروط النسخ وضوابطه التي استنبطها العلماء. انظر: د. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن: ص ٢٣٧-٢٣٩.

(٢) المائدة: ٤٨.

(٣) المبحث التمهيدي: ص ١٥.

(٤) الآيات ٢٧- ٣٠ من سورة المائدة.

(٥) منهج النبي ﷺ في تربية أصحابه: ص ١٥٥-١٥٧.

فالأديان السماوية، كما جاءت من عند الله تعالى، لم تمر بمراحل تطور كما تصورها أرمسترونج، و لم ترتق من الأدنى للأعلى، أو من الخطأ للصواب، وفقا لمقتضيات المنهج التطوري. ولكن تغيُّر طبيعة الدعوة، ومناهج التشريع في الأديان السماوية، كان في الواقع "تدرج تصاعدي في مراتب النقاء والشمول والكمال"[1].

"فالحل النهائي لهذه المسألة، إنما يكون عن طريق الوحي، لأنها داخلة في منطقة الغيب التي هي موضوع الإيمان"[2]، ولا يخضع الحل النهائي في الواقع للاستقراء، أو محاولة تصور وإعادة بناء الأحداث التاريخية، وافتراض ما كانت ستكون عليه، لو كانت، أو لو وافقت هذا "الافتراض".

* * *

---

(١) د. عبدالله دراز: الدين: ص ١١٧، هامش ١.

(٢) السابق: ص ١١٩.

الخاتمة

لقد حاولتُ من خلال فصول هذه الرسالة، أن أوضح طريقة تناول "كاتبة غربية معاصرة"، وهي مؤرخة الأديان كارين أرمسترونج، لقضية "نشأة الدين وتطوره"، بدءًا من أول صورة للاعتقاد على وجه الأرض، في رأيها، ومرورا بالأديان السماوية الثلاثة ، وحتى المرحلة التي أطلقت عليها الكاتبة: "مرحلة إله الفلاسفة". وقد توصلت بعون الله تعالى وتوفيقه إلى النتائج التالية:

* ترى أرمسترونج أن الإنسان هو الذي "خلق الإله" في "مخيلته المبدعة"، على مر العصور، وأنه لا يوجد حقيقة خارجية واقعية للإله؛ بل هو من اختراع البشر، وأن "التجربة الدينية" التي تحدَّث عنها الناس، هي في واقعها تجربة داخلية في نفس الإنسان لا تحتاج إلى مصدر خارجي (كالوَحي والرسالات) لتأكيدها.

* تعمم أرمسترونج نظرية رودلف أوتو **Otto** عن المقدس المفارق ***numinous*** الذي يشعر المرء حياله بالخشوع والرهبة، على أي موقف يتعرض فيه الإنسان للقاء مع "المقدس"، الذي يؤمن به. وفي رأيها أن هذه القوة الغامضة هي ما يطلق عليه الإنسان "الإله"، وإن لم يدرك ذلك.

* لا يقتصر منهج أرمسترونج في عرض "التطور العقدي" للأديان، على وضع نظرية لأصل الدين، بل هي تحاول أن تخلق نظرية متكاملة، وهو الجديد الذي جاءت به، تفترض تطور الأديان على مدى التاريخ، بحيث أن يكون المعتقد اللاحق، صورة معدَّلة من السابق، ولكن كثيرا من أدلتها على حدوث هذا التطور لم تكن مقنعة.

* ترى أرمسترونج وغيرها من علماء الأديان، أن اليهودية مرت بمراحل تطور، من الوثنية، إلى "التوحيد الوثني" الذي لا يرفض الآلهة الأخرى، ثم إلى إنكار كل الآلهة، عدا يَهْوه، وأنه لا يوجد دليل على الأمر بهذا "التوحيد الخالص"، إلا في سفر إشعياء الثاني.

* حاولت أرمسترونج أن تبرهن على أن التوحيد في الإسلام مر بمراحل تطور مشابهة لليهودية؛ ولكنها لم تستطع أن تقدم على ذلك دليلا واحدًا صحيحا.

* ترى الكاتبة أن الإيمان بالإله الشخصي، الذي تؤمن به الأديان السماوية، هو الذي أفرز ظاهرة الأصولية، وعدم التسامح؛ لأن المؤمنين به يتعصبون "لرأيه" ويظنون أنه يحب ما يحبون، ويكره ما يكرهون. ولكن هذا الرأي ورد أصلا في دائرة المعارف البريطانية في طبعتها الخامسة عشرة عام ١٩٨٥[1]، والتي لم تشر إليها أرمسترونج.

* ترى أرمسترونج أن المستقبل الآن "لإله الصوفية"، بعد أن انتهى عصر إله "التوحيد"، و"إله الفلاسفة"، أو "الكائن الأسمى"، والبديل عنه، كما تقول هو "التجربة الروحية".

* تقول أرمسترونج أن كل الأديان يجب أن "تتغير وتتطور"، كما حدث في البوذية، التي ترى فيها نموذجا مثاليا، وإلا لأصابها التحجر، وتُركت، وأصبحت مهمَلة.

* ترى أرمسترونج أن الحل في التعايش بين الأديان، هو في "التراحم بين أصحاب المعتقدات المختلفة"، ويكون ذلك من خلال اختزال الدين في "الجانب الأخلاقي"، و"التجربة الروحية"، والتي ترى أنها هي الجوهر الحقيقي للدين، وهي أيضا مصدره. وقد عرضت فكرتها هذه فيما أطلقت عليه "وثيقة التراحم"، والتي عرضتها في الملتقى الرابع لخرجي الأزهر بالقاهرة، عام ٢٠٠٩.

*عرضت أرمسترونج خلاصة فكرها في الأديان في مقال شديد الأهمية، نشر عام ٢٠٠٦، تقول فيه إننا يجب أن نرجع إلى، ما أطلقَتْ عليه، "القاعدة الذهبية" ***Golden Rule***؛ والتي تقول: "لا تفعل بالآخرين، ما لا تحب أن يفعلوه بك"[2].

* يتضح من فكر أرمسترونج أنها تدعو إلى "وحدة الأديان"، لأن جميع الأديان والمعتقدات، في رأيها، متشابهة، ولا تختلف في جوهرها؛ ليس بمعنى أن مصدرها واحد، أي من عند الله تعالى، بل بمعنى أن الأديان والمعتقدات، والفلسفات، في صورتها الحالية؛ لا يوجد فيها ما يميز دين عن آخر. فلا داعي للتحول من دين لآخر، ولا داعي لأن يفترض أحد أنه يحتكر "الحقيقة" وحده؛ ومن هنا جاءت فكرة "وثيقة

(1) *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed.: **Monotheism,** 26/ 599.

(٢) المبحث التمهيدي: ص ١٥.

التراحم". ويبدو أن فكر أرمسترونج حول "تشابه الأديان"، مقتبس من فكر الحركات الإصلاحية اليهودية المعاصرة، التي تنادي بتشجيع الاندماج بين الثقافات من خلال الصوفية والتأمل والموسيقى؛ بعيدا عن الشرائع والقيود.

* زحفت فكرة "**المقدس**" كما عرضتها أرمسترونج، إلى كتابات بعض المفكـــرين "الإسلاميين" العرب، مثل د. محمد أركون، ود. محمد عابد الجابري، على سبيل المثال لا الحصر. وقد أشرنا سريعا لبعض هذه الأفكار في ثنايا البحث.

والحمد لله الذي بنعمته وفضله تتم الصالحات، وآخر دعوانا...

﴿أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

ملاحق الكتاب

ملحق رقم (١)

قائمة المؤلفات الكاملة لكارين أرمسترونج

1. *The Battle for God, A History of Fundamentalism,* 1st ed.: Ballentine Books, 2001.
2. *Beginning the World,* St. Martin's Press, 1983.
3. *The Bible, A Biography,* Atlantic Monthly Press, November, 2007.
4. *Buddha,* Lipper/Viking, 2001.
5. *The Case For God,* Knopf, 2009;_Anchor, September, 2010.
6. *The End of Silence: Women and the Priesthood,* London: Fourth Estate, 1993.
7. *The English Mystics of the Fourteenth Century,* Kyle Cathie, 1991.
8. *Faith after September 11,* 2002.
9. *The First Christian: Saint Paul's Impact on Christianity*: Pan Macmillan, 1983.
10. *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West,* Anchor Books, 1991.
11. *The Great Transformation, The beginning of Our Religious Traditions,* 1st ed.: Anchor Books Edition, April, 2007.
12. *A History of God The 4,000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam,* 1st ed.: Ballantine Books Edition, September 1994.
13. *Holy War, The Crusades and Their Impact on Today's World,* 2nd ed.: Anchor Books, 2001.
14. *In the Beginning: A New Interpretation of Genesis,* Ballantine Books, 1997.
15. *Islam, A Short History,* New York: Modern Library Chronicles Books, 2000.
16. *Jerusalem One City Three Faiths,* 1st ed., New York: Ballantine Books, 1997.
17. *Muhammad, A Biography of the Prophet,* New York: Harper Collins, 1993.
18. *Muhammad: A Prophet For Our Time,* 1st ed.: Harper Collins, 2006.
19. *A Short History Of Myth,* U.K.: Conogate Books ltd., 2005.
20. *The Spiral Staircase,* 7th ed.: Anchor Knopf, 2005.
21. *Through the Narrow Gate,* 1st St. Martin's Griffin ed., 2005.
22. Tongues of Fire: An Anthology of Religious and Poetic Experience, Puffin, 1987.

ملحق رقم (٢)

أهم المصطلحات التي وردت بالرسالة

(A)

Axial Age: العصر المحوري

هي الفترة من ٨٠٠-٢٠٠ ق.م. كما أطلق عليها الفيلسوف الألماني كارل جسبرز Karl Jaspers

(C)

Creation Myth: أسطورة الخلق

المقصود بمصطلح "**أسطورة الخلق**" في الفكر الغربي، هو"الأسطورة التي تحكي قصة نشأة العالم في أحد المجتمعات الدينية". فهو ينطبق بذلك على قصة الخلق في سفر التكوين، حسب الرؤية الغربية. كما ينطبق هذا المصطلح على أساطير الشعوب التي دارت حولها؛ مثل أسطورة الخلق السومرية. فأسطورة الخلق، تبعا لهذه الرؤية، تعد مكونا أساسيا من مكونات أي معتقد أو دين، ولكن ينظر إليها على أنها قصة رمزية لنشأة العالم، تختلف بحسب رؤية كل ثقافة على حدة.

(D)

Dogma: الدوغماطيقية

يستخدم هذا المصطلح في الأصل للتعبير عن التعاليم السرية للكنيسة، حيث تمثل الدوغما المعنى الأعمق للحقيقة الإنجيلية، والتي لا يمكن فهمها إلا من خلال التجربة الدينية، ويُعبر عنها في صورة رمزية. إلا أنه يستخدم أيضا في الفكر الغربي في الإشارة إلى منظومة الأفكار، التي ينظر إليها على أنها ملزمة لمن يعتنقها.

(E)

Epiphany: تجلي إله ما في صورة بشرية (صورة من تجسد الإله)

يعد هذا المصطلح من المصطلحات الحديثة التي ظهرت في المسيحية في القرن الرابع الميلادي، وكان المقصود به في الأصل، الاحتفال بميلاد المسيح، أو تجلي الإله في صورة بشرية، كما يعتقد النصارى. وقد استخدمته أرمسترونج بمعنى ظهور إله أو إلهة للناس على الأرض في صورة بشرية.

Ex-nihilo: الخلق من عدم

يوجد في الغرب مذهبان عن قضية الخلق؛ يقول أحدهما إن الخلق بدأ من العدم أو *ex-nihilo*، وهو معتقد أتباع الأديان السماوية، ويقول المذهب الآخر إن الخلق كان من مادة أولية، أي ليس من العدم. وهذه الفكرة الأخيرة جاءت بها في الأصل الأساطير القديمة مثل أسطورة الخلق البابلية.

(G)

***Godhead:* الثالوث/ اللاهوت**

تُرجم هذا المصطلح في الطبعة العربية من الأناجيل إلى "لاهوت". كما تستعمل كلمة ***godhead*** كثيرا بالتبادل مع "الثالوث"، على أنها مرادفة لها، إلا أنها لا تعني في أصلها اللغوي إلا "الألوهية" أو "المقدس".

(H)

***Hypostasis:* التجلي الخارجي لطبيعة الإنسان الداخلية**

يشير هذا المصطلح في اليونانية إلى التجلي الخارجي، أو التعبير الخارجي عن الطبيعة الداخلية لشخص ما؛ أي كيف يُرى من الخارج، مقارنة بالجوهر الداخلي *ousia*. وهو المصطلح الذي استخدمه المسيحيون اليونانيون للتعبير عن التجليات الثلاثة للجوهر الخفي لله: الآب والابن والروح القدس، في اعتقادهم.

(I)

***Impersonal god:* إله غير شخصي**

يُطلق هذا الوصف على "إله" الفلسفات والمفاهيم التي لا تؤمن بإله له حقيقة خارجية، ومباين للعالم، مثل إله الأديان السماوية. تقوم هذه الفلسفات على افتراض أن الإله ليس إلا فكرة فلسفية، أو قوة كامنة في كل المخلوقات. وينطبق هذا المفهوم على المعتقدات البوذية والهندوسية وغيرها من الفلسفات التي لا تؤمن بإله شخصي.

(K)

***Kenosis:* تفريغ النفس**

هذه الكلمة من أصل لاتيني تعني "التفريغ"، وقد استخدمها بولس في رسالته لأهل فيلبي، ليشرح بها اعتقاده في الطريقة التي طرح بها يسوع قدراته "فوق الطبيعية" وأصبح إنسانا، أي أنه "فرَّغ نفسه" من قدرات الإله، في حالة تجسده في صورة بشرية. وقد ترجمت في رسالة بولس إلى أهل فيلبي: "لكنه أخلى نفسه": ٢/٧.

***Kerygma:* الكيريغما**

كلمة يونانية استخدمت في العهد الجديد بمعنى "يبشر" أو "يكرز" preach. وهو المصطلح الذي استخدمه المسيحيون اليونانيون للتعبير عن **التعاليم العامة للكنيسة**، والتي يمكن التعبير عنها بوضوح وبمنطقية، وهي تقابل الدوغما التي لا يمكن التعبير عنها بمنطقية.

(L)

***Logos:* اللوجوس**

اللوجوس أو *logos* هو كلمة يونانية تعني **"الكلمة" أو "القول"**. وردت كلمة اللوجوس في افتتاحية إنجيل يوحنا **"في البدء كان الكلمة، والكلمة كان ند الله، وكان الكلمة الله"**. وقامت بحوث عديدة ترجع فكرة اللوجوس في الإنجيل إلى تأثير فيلون اليهودي، حيث كان مفهومه لكلمة لوجوس يعني الخطة الأصلية التي وضعها الله لخلق العالم. وقيل إن اللوجوس يعني "العقل الكلي"،

وهو كائن مجرد عن المادة، منظم للكون بواسطة النَّفس الكلية في الفلسفة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة.

(M)

Mana: المانا

اقترح هذا المصطلح في الأصل روبرت كودرينجتون Codrington R.H. المبشر البريطاني عام ١٨٩١، في كتابه "الميلانيزيون" *The Melanesians*، وقال إنه يمثل مكونا أساسيا في معتقدات الميلانيزيين. كان الميلانيزيون يعتقدون بوجود قوة مؤثرة، متمايزة عن كل قوة مادية، تعمل للخير والشر على حد سواء، ويطلقون عليها اسم "المانا"؛ ويمكن وصفها بأنها قوة فوق طبيعية، ولكنها تتجلى في قوى مادية أو أي قوى أخرى تفوق القدرة البشرية. وقالت أرمسترونج عن هذا المصطلح، إنه كان يستخدم في الأصل في جزر البحر الجنوبي لوصف القوة الغيبية التي تسود العالم المادي، وكانوا ينظرون إليها على أنها مقدسة أو من أصل إلهي.

Mother goddess: الإلَهة الأم

"الإلَهة الأم" في علم الأساطير هي نفسها "إلَهة الأرض" أو "الخصب"، وقد عرفت بهذا الاسم عند اليونان والرومان وآسيا الصغرى قبل الميلاد، كما يطلق عليها أسماء أخرى كثيرة منها عناة، وعشتار، وإيزيس. وسبب اعتقاد العلماء، أن إنسان ما قبل التاريخ، ربما يكون قد عبد "إلهَةَ للأرض" أو "الإلهة الأم"، هو العثور على ما أطلق عليه اسم "التماثيل الفينوسية" Venus figurine".

Mountain myth: أسطورة الجبل

تعرف أسطورة "الجبل المقدس" بشكل أساسي في أساطير القبائل البدائية ، ثم انتقلت منها للمجتمعات الشرقية القديمة، فتوجد أساطير مماثلة لها في البوذية والهندوسية، وفي الفارسية أيضا (أسطورة جبل قاف)، عن الجبل الكوني المقدس cosmic mountain، الذي يقع في **مركز العالم**. وهذا الجبل، حسب معتقداتهم، يجب أن يوجد في أعلى بقعة على وجه الأرض، حيث يتصل الكاهن أو الشامان من أعلى قمته بإلهه؛ لأنه يكون حينئذ قريبا من السماء. والجبل في اعتقادهم يكتسب قداسته من قربه من السماء، فكان يُعد رمزا للارتفاع والسمو ويتجلى فيه المقدس كما يتجلى في السماء؛ فأسطورة "الجبل المقدس" تعد مكونا رئيسيا في كل الأساطير.

(N)

Numinous: المقدس المفارق

قام أوتو بنحت مصطلح *numinous* من اليونانية *numen* (أي الروح المقدسة)، ليشير بهذا اللفظ الجديد إلى مفهوم "**المقدس**" كما يراه. قام أوتو في كتابه "فكرة المقدس *The Idea of the Holy*" بشرح مفهوم "المقدس" على أنه هذا الذي يثير شعورا غامضا، غير حسي. وهذا الشعور يرتبط بشيء خارج النفس، وهو الذي يؤدي إلى الإيمان بالإله، أو المقدس، أو المفارق. وكان رأي أوتو أن هذا "المقدس" يمثل ركنا أساسيا من مكونات الدين، لأنه يعكس الوعي الخاص بالحضور الإلهي. كما أن أوتو كان يقصد بالمقدس هنا عدة أشياء؛ فهذا المقدس، هو "الآخر" المفارق، بالنسبة لوجود الإنسان، وهذا الآخر له حضور غامض يشيع مزيجا من الخشوع والتعظيم في نفس المتدين.

(O)

Orthodoxy: الأرثوذكسية

مصطلح *Orthodoxy* هو مصطلح يوناني، لم يكون مألوفا قبل دخول المسيحية إلى العالم الإغريقي، أو المتحدث باليونانية، ويشير إلى الاعتقاد الصحيح. والمصطلح يشير في المسيحية إلى مجموعة المعتقدات والتعاليم التي تم الاتفاق عليها في القرن الرابع الميلادي في مجمع نيقية؛ فأصبح يشار إلى الرؤية المتعلقة بالتثليث في الكنيسة الكاثوليكية على أنها التعاليم الأرثوذكسية.

Orthopraxy: الأرثوبراكسية

مصطلح *Orthopraxy* مشتق من اليونانية ويعني "*الممارسة الصحيحة*"، ويشير أيضا إلى الديانة التي تركز بشكل أساسي على الأفعال الأخلاقية، وإلى تلك المرتبطة بالطقوس (مثل القداس الإلهي في المسيحية). وهذا المصطلح يقابله مصطلح *Orthodoxy* أو الأرثوذكسية الذي يتعلق بالاعتقاد الصحيح. تصف الكنيسة المسيحية االكاثوليكية والإنجيلية وغيرها، "الديانةَ المسيحية"، بأنها تجمع بين المفهومين الاعتقادي *orthodoxy* والعملي *orthopraxy*. أما اليهودية فهي ديانة عملية بشكل أساسي *orthopraxy* ولها بعض القضايا الاعتقادية القليلة مثل الاعتقاد في الله، وفي وحدانيته.

Ousia: الجوهر الداخلي لشخص ما

يشير هذا المصطلح في اليونانية إلى الجوهر الداخلي لشخص ما، ويستخدم في التعبير عن الخفي والمقدس لله، الذي يتعدى كل تصور بشري.

(P)

Pagan Monotheism: التوحيد الوثني

هو المصطلح الذي اقترحته أرمسترونج ليعبر عن التوحيد اليهودي في مراحله الأولى؛ أي التوحيد المغلف بالشرك، كما أطلق عليه علماء الأديان في الغرب. وهذا "التوحيد الوثني" في رأيها، يمثل المرحلة التي تميزت في تاريخهم بعبادة إله واحد، مع عدم إنكار وجود الآلهة الأخرى. فهو في النهاية توحيد لا ينتمي "للتوحيد الخالص"، ولا "للشرك الخالص".

Pantheon: البانثيون (مجمع الآلهة الوثني)

يشير البانثيون في الأصل إلى مجمع الآلهة في الحضارة الإغريقية. كما يعني أن لكل معتقد وثني، مجموعة من الآلهة خاصة به، تقيم في مثل هذا المعبد، أو البانثيون. وقد شبهت أرمسترونج الكعبة، قبل الإسلام، بالبانثيون.

Perennial Philosophy: الفلسفة الدائمة

تقوم فكرة الفلسفة الدائمة على الدعوى بأنه رغم ما تبدو عليه مختلف المذاهب الفلسفية من تعارض، إلا أنها تؤلف في مجموعها تراثا فريدا دائم الاتصال، جوهره واحد. وقد استخدم هكسلي Aldous Huxley هذا المصطلح عام ١٩٤٥ في كتابه "الفلسفة الدائمة *Perennial Philosophy*"، وقال فيه إن الفكرة الرئيسة فيها، تقوم على أن البشر على مدى التاريخ كان لهم تصورات متشابهة عن الحقيقة، والنفس، والعالم، ومغزى الوجود. هذا التشابه يوحي بالمبادئ الرئيسة التي تكوِّن الأصول العامة لمعظم الأديان. ومن الإدراكات العامة للبشرية، أن كل البشر يمتلكون الحدس لإدراك المطلق

أو الحقيقة المطلقة.

Personal god: الإله الشخصي

المقصود بالإله الشخصي، أنه الإله الذي له كيان شخصي منفصل، يحب ويكره ويعقل مثل الآلهة الإغريقية، أو الآلهة الرومانية الوثنية. كما يطلق في الفكر الغربي على إله المسيحية واليهودية والإسلام. ويقابل هذا مفهوم الإله غير الشخصي *impersonal god*.

Primitive monotheism: التوحيد البدائي

يرتبط مصطلح التوحيد البدائي بفكرة عبادة "إله السماء" عند بعض القبائل البدائية في أفريقيا واستراليا وأمريكا الشمالية وآسيا. كان شميت هو أول من قال بهذه النظرية ودافع عنها، وقال إن صورة إله السماء هي أقدم صورة للدين على وجه الأرض، وجدت عند عدد من القبائل البدائية وأقدمها قبائل الأقزام pygmies في أفريقيا. وبناء على ذلك افترض بعض علماء الأديان أن أقدم ديانة للإنسان هي التوحيد، وأن توحيد هذه القبائل كان توحيدا حقيقيا، أما تعدد الآلهة والسحر والوثنية فقد جاءت كمرحلة تالية أدت إلى فساد هذا التوحيد واختلاطه بأفكار الأساطير الوثنية وغيرها من مظاهر الشرك، وذلك بعد اختلاط هذه القبائل بالثقافات الأخرى.

(S)

sky god: إله السماء

يعد "إله السماء" *Sky god* أو *High god* في علم الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، نوعا من الإله الأسمى *Supreme deity* الذي لا يزال يعبده كثير من القبائل البدائية في أفريقيا وشمال آسيا واستراليا وأمريكا الشمالية. هذا الإله الأسمى هو أيضا إله "مفارق"، وبائن، أو منفصل عن العالم الذي خلقه، يمتلك القدرة المطلقة، وعليم بكل شيء، ويظن من يعتقدون فيه أنه هو الخالق الوحيد للسماء والأرض، والمقصود بالعلو في تعبير *High god* هو أنه يعيش في السماء، أو يرتبط ارتباطا لصيقا بالسماء.

(T)

Theophany: تجلي الإله للبشر (في الكتاب المقدس)

استخدم هذا المصطلح بصورة أساسية عند اليهود والمسيحيين، للإشارة إلى تجلي الرب للإنسان في بعض نصوص الكتاب المقدس (**التوراة تحديدا**)، وذلك في صورة مادية ملموسة يتجلى فيها حضور الإله. وقد استخدمته أرمسترونج في وصف القرآن الكريم، على أنه تجلي للإله.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النحل

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام

أولا: الأسماء التي وردت بالعربية

ثانيا: الأسماء الأجنبية

فهرس المصطلحات

أولاً: المصطلحات العربية:

ثانيا: أهم المصطلحات الأجنبية:

ثبت المصادر والمراجع

القسم الأول: المصادر والمراجع العربية

أولا: ثبت المصادر:

ابن الأثير: الإمام عزالدين ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري: (ت ٦٣٠ هـ)

- الكامل في التاريخ: تحقيق عبدالله القاضي: ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٧م.

الأزرقي: أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأرزقي: (ت نحو ٢٥٠ هـ)

- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: تحقيق رشدي الصالح ملحس، بيروت: دار الثقافة، ١٣٨٨هـ - ١٩٧٩م.

إخوان الصفا:

- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا: بيروت: دار صادر، د.ت.

الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: (ت ٣٣٠ هـ)

- مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين: بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

أفلاطون:

- جمهورية أفلاطون: نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية "حنا خباز": مطبعة المقتطف والمقطم، هدية المقتطف السنوية، ١٩٢٩.

الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي: (ت ١٢٧٠ هـ)

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ -١٩٩٤م.

الآلوسي: محمود شكري الآلوسي البغدادي: (ت ١٣٤٢هـ)

- بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب: عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية، دون ذكر الطبعة.

الباجوري: الشيخ إبراهيم الباجوري: (١٧٨٤- ١٨٦٠م)

- شرح جوهرة التوحيد: تقديم ومراجعة الأستاذ عبدالكريم الرفاعي، دون ذكر الناشر، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢ م.

الباقلاني: الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)

- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة: تقديم: د. محمود محمد الخضيري ود. محمد عبدالهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦هـ -١٩٤٧م.

البخاري: الإمام أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)

- صحيح البخاري، فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر: رقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي؛ قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب؛ راجعه: قصي محب الدين الخطيب: ط ١: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ -١٩٨٧ م.

البيضاوي: القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي: (ت ٧٩١هـ)

- تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

التستري: سهل بن عبدالله التستري: (ت ٢٨٣هـ)
- تفسير التستري: من التراث الصوفي: دراسة وتحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر: ط ١: دار المعارف، ١٩٧٤م.

التهانوي : محمد على الفاروقي التهانوي (ت بعد ١١٥٨ هـ)
- كشاف اصطلاحات الفنون: حققه د. لطفي عبدالبديع، ترجم النصوص الفارسية: د. عبدالنعيم محمد حسنين. راجعه الأستاذ أمين الخولي- وزارة الثقافة والإرشاد القومي- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢ هـ-١٩٦٣م.

الجرجاني: الشريف علي بن محمد بن علي (٧٤٠-٨١٦ هـ)
- التعريفات: تحقيق د.عبدالمنعم الحفني: القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩١.

ابن جُزَيّ: أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي الأندلسي: (ت ٧٤١هـ)
- التسهيل لعلوم التتريل: تحقيق محمد عبدالمنعم اليونس وإبراهيم عطوة عوض: مصر: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٣ م.

ابن حجر: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)
- فتح الباري شرح صحيح البخاري: قام بإخراجه وتحقيقه محب الدين الخطيب، ورقم كتبه وأبوابه محمد فؤاد عبدالباقي، ط ١، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٨٦ م.

أبو حنيفة: الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي ﷺ (ت ١٥٠ هـ)
- "الفقه الأكبر" مع شرحه للإمام الملا علي القاري الحنفي: ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤.

الدامغاني: أبو عبدالله الحسين بن محمد الدامغاني (ت ٤٧٨ هـ)
- الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز: حققه وقدم له: محمد حسن أبو العزم الزفيتي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، ١٤١٦ هـ- ١٩٩٥م.

الذهبي: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: (ت ٧٤٨ هـ)
- سير أعلام النبلاء: أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط: ط ١١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

الرازي: الإمام محمَّد بن عُمَر بن الحسن بن الحسين التَّيميّ فخر الدين الرازي: (ت ٦٠٦ هـ)
- مختار الصحاح: بيروت: مكتبة الهلال، ١٣٩٨ هـ -١٩٧٨ م.
- التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي: المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٤.

ابن رشد: أبوالوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨م):
- فلسفة ابن رشد: فصل المقال؛ و الكشف عن مناهج الأدلة: راجعه: مصطفى عبدالجواد عمران، مصر: المكتبة المحمودية، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- تلخيص ما بعد الطبيعة:
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢.

- تهافت التهافت: القسم الأول: تحقيق د/ سليمان دنيا: ط ٣: دار المعارف، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.

الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (١٧٣٢-١٧٩٠ م)

- تاج العروس من جواهر القاموس: بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

الزركلي: خير الدين (ت ١٣٩٦ هـ)

- الأعلام: ط ٩، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠ م.

الزمخشري: الإمام محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٢٨ هـ)

- الكشاف: ط ٣، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي *بن سينا*: (ت ٤٢٨ هـ)

- الإشارات والتنبيهات: شرح نصير الدين الطوسي: تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب: القسم الثالث والرابع: ١٩٥٧م؛ والقسم الأول: ١٩٦٠ م.
- الشفاء: الإلهيات (٢): راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور: تحقيق الأساتذة: محمد يوسف موسى، وسليمان دنيا، وسعيد زايد: القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٨٠ هـ -١٩٦٠م.
- الشفاء: الإلهيات (١): راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور: تحقيق الأساتذة: الأب قنواتي، وسعيد زايد: القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٨٠ هـ -١٩٦٠م.
- أحوال النفس: حققه وقدم له د. أحمد فؤاد الأهواني: ط ١: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابلي الحلبي، ١٣٧١ هـ -١٩٥٢م.

السيوطي: الحافظ جلال الدين، أبوالفضل عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ)

- الإتقان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبو الفضل: القاهرة: مكتبة التراث، د.ط.

الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (١٣٨٨ هـ):

- الموافقات: تقديم بكر بن عبد الله أبوزيد ؛ ضبط نصه و قدم له و علق عليه و خرج أحاديثه أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط ١، الدمام: دار ابن القيم للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٣م.

الشهرستاني : أبوالفتح محمد بن عبد الكريم (٤٧٩-٥٤٨ هـ):

- الملل والنحل: تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت: دار صعب، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)

- جامع البيان عن تأويل القرآن: حققه وخرج أحاديثه: محمود محمد شاكر، وراجع أحاديثه: أحمد محمد شاكر: دار المعارف، مصر. دون ذكر الطبعة أو السنة
- مختصر من تفسير الإمام الطبري لأبي يحي محمد بن صمادح لُتجيبي (٤١٩ هـ): حققه وعلق عليه محمد حسن أبو العزم الزفيتي: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٩٠ هـ- ١٩٧١م.
- تاريخ الرسل والملوك: ج٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم: دار المعارف بمصر، ذخائر العرب ٣٠، ١٩٦٠.

ابن عربي: محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي (ت ٦٣٨هـ):
- الفتوحات المكية: تحقيق: د. عثمان يحيي؛ مرجعة وتصدير: د. إبراهيم مدكور؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٣٩٢ هـ- ١٩٧٢م.
- فصوص الحكم: والتعليقات عليه: تعليق د. أبو العلا عفيفي، ط ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠ م.

ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبدالحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ)
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ذخائر التراث العربي، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٦.

القاضي عياض: أبو الفضل عياض اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ)
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى: بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.

الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن الغزالي الشافعي: (ت ٥٠٥ هـ)
- إحياء علوم الدين: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دون ذكر طبعة.
- تهافت الفلاسفة: تحقيق وتقديم: د/ سليمان دنيا: طـ ٨، ، مصر: دار المعارف، ١٩٧٢م.
- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى: دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت: القاهرة: مكتبة القرآن، دون ذكر الطبعة.

الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد طرخان: (ت ٣٩٥ هـ)
- آراء أهل المدينة الفاضلة: ط ١/ مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٤ هـ - ١٩٠٦م.
- الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية: يليه مقدمة باللغة الألمانية للأستاذ ديتريشي: ليدن: ١٨٩٠.
- عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة: سلسلة مبادئ الفلسفة القديمة: القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٨ هـ -١٩١٠ م.
- الجمع بين رأي الحكيمين: ط ١، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠ م.

الفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩-٨١٧ هـ)
- القاموس المحيط: ط ٢، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧١ هـ -١٩٥٢ م.

القرطبي: الإمام أبوعبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٥٦ هـ):
- الجامع لأحكام القرآن : ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ -١٩٨٨م.

ابن كثير: الإمام الحافظ عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي (٧٧٤ هـ)
- تفسير القرآن العظيم: مكتبة التراث الإسلامي: ١٤٠٠ هـ- ١٩٨٠م.
- مختصر تفسير ابن كثير: اختصار وتحقيق محمد على الصابوني: ط ٧، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م.
- البداية والنهاية: ط ٤، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨١ -١٩٨٢م.

الكندي: أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق (٢٥٢ هـ):
- رسائل الكندي الفلسفية: حققها وأخرجها د. محمد عبدالهادي أبوريدة -رحمه الله: دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠م.

الإمام مسلم:

- صحيح مسلم بشرح النووي: ط ١، القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

ابن منظور: جمال الدين أبوالفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن حَبْقَة (٦٣٠- ٧١١ هـ)

- لسان العرب: ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧ م.

ابن هشام: أبو محمد عبد الملك

- السيرة النبوية لابن هشام: ط ١: دار الريان للتراث، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٧ م.
- مختصر سيرة ابن هشام: ط ٣، مصر: وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

ثانيا: ثبت المراجع:

إبراهيم عبد الرحمن خليفة (الدكتور):

- منة المنان في علوم القرآن: ط ١، الأزهر، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

إبراهيم مدكور (الدكتور):

- في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: الجزء الأول: ط ٢، مصر: دار المعارف، ١٩٦٨ م.
- في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه: الجزء الثاني: ط ٢، مصر: دار المعارف، ١٩٧٦م.
- في الفكر الإسلامي: ط ١، القاهرة: سميركو للطباعة، ١٩٨٤ م.

أحمد أحمد غلوش (الدكتور):

- دراسات في الأديان: ١- أديان العالم القديم، ط١: ١٣٨٩ هـ- ١٩٧٨م، دون ذكر الناشر.

أحمد أمين وزكي نجيب محمود (الدكتور):

- قصة الفلسفة اليونانية: ط ٩: مكتبة النهضة المصرية، دون ذكر السنة.

أحمد شلبي (الدكتور):

- المسيحية (سلسلة مقارنة الأديان)، ط ١٠، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣.
- اليهودية (سلسلة مقارنة الأديان)، ط ٨، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨.

أحمد فخري (الدكتور):

- مصر الفرعونية: مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٨، د.ط.

إسرائيل، ولفنسون:

- موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦م.

إمام عبدالفتاح إمام (الدكتور):

- معجم ديانات وأساطير العالم: القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥ دون ذكر الطبعة.

أميرة حلمي مطر (الدكتورة):

- الفلسفة اليونانية وتاريخها وإشكالاتها: القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، دون ذكر الطبعة.

أنطوان سيف (الدكتور):

- مصطلحات الكندي (بحث تحليلي): بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، دائرة المنشورات الجامعة اللبنانية،٢٠٠٣م.

بركات محمد مراد (الدكتور):

- الكندي: رائد الفلسفة العربية والإسلامية: ط ١، مصر: الصدر لخدمات الطباعة، ١٩٩٠م.

حربي عباس عطيتو محمد (الدكتور):

- ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان: الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٣م.

حسن حنفي (الدكتور):

- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ترجمة وتقديم وتعليق: بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨١م.

حسن ظاظا (الدكتور):

- الفكر الديني اليهودي: أطواره ومذاهبه، ط ٤، دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

حسين مؤنس (الدكتور):

- التاريخ والمؤرخون: دراسة في علم التاريخ: ط ٢، القاهرة: دار الرشاد، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.
- طريق النبوة والرسالة: دراسة في أصول السيرة النبوية: ط ٢، القاهرة: دار الرشاد، ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.

حنا الفاخوري، وخليل الجرّ:

- تاريخ الفلسفة العربية: الجزء الثاني: ط ٢، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢م.

الخشوعي محمد الخشوعي (الدكتور):

- منهج النبي ﷺ في تربية أصحابه: دون ذكر طبعة أو ناشر.

رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي (الشيخ):

- إظهار الحق: الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٩٢ (وقف لله تعالى).

زينب محمود الخضيري (الدكتور):

- أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣ م.

سعود عبدالعزيز الخلف (الدكتور):

- دراسات في الأديان: اليهودية والنصرانية، ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٢.

سليمان مظهر:

- قصة الديانات: القاهرة: مكتبة مدبولي،١٩٩٥.

سوزان السعيد يوسف:

- المعتقدات الشعبية حول الاضرحة اليهودية: دراسة عن يعقوب أبي حصيرة بمحافظة البحيرة: ط١: عين للدراسات والأبحاث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٧م.

السيد رزق الحجر (الدكتور):

- التصوف الإسلامي بين الاتباع والابتداع: دار الهاني: ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٤ م.
- الفلسفة الإسلامية: ومكانها في التاريخ العام للفلسفة: ط ٢، القاهرة: دار الوفاء١٤١٥ هـ- ١٩٩٥ م.

السيد عبد العزيز سالم (الدكتور):

- تاريخ العرب قبل الإسلام: الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٣ م، د.ط.

سيد قطب:

- في ظلال القرآن: ط ١٣: دار الشروق، ١٤٠٧ هـ -١٩٨٧ م.

البابا شنوده الثالث: بابا الإسكندرية :

- سنوات مع أسئلة الناس: جـ ١، ط ٣: مطبعة الأنبا رويس الأوفست-القاهرة، الكاتدرائية العباسية، ٢٠٠٤.
- سنوات مع أسئلة الناس: أسئلة لاهوتية وعقائدية: جـ ٢، ط ٤: دون ذكر الناشر، ١٩٩٠م. نسخة إلكترونية على موقع المكتبة القبطية: مكتبة "كتب البابا شنودة": http://copticlibrary.t35.com/43/1.htm
- سنوات مع أسئلة الناس: أسئلة روحية عامة: جـ ٣، ط ١: مطبعة الأنبا رويس الأوفست- القاهرة، الكاتدرائية العباسية، ١٩٩٠.

صبحي الصالح (الدكتور):

- علوم الحديث ومصطلحه: ط ٨: دار العلم للملايين، ١٩٧٥ م.

الشيخ صفي الرحمن المباركفوري:

- الرحيق المختوم: ط ٢٠، القاهرة: دار الوفاء، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

عاطف العراقي (الدكتور):

- مذاهب فلاسفة المشرق: ط ٨، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م.

عباس محمود العقاد (الأستاذ):

- الله: ط ٣: نهضة مصر، ٢٠٠٣ م.
- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه: القاهرة: نهضة مصر، ١٩٨٩م، دون ذكر الطبعة.

عبدالحليم محمود (الإمام الدكتور):

- القرآن والنبي: دار المعارف: ط ٤، دون ذكر سنة.
- التفكير الفلسفي في الإسلام: القاهرة: دار المعارف: ١٩٨٤، دون ذكر طبعة.
- العبادة أحكام وأسرار: المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور عبدالحليم محمود: ط ٣، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٠م.

عبد الرازق أحمد قنديل (الدكتور):

- التأثيرات العربية والإسلامية في كتاب "الهداية إلى فرائض القلوب" لابن فاقودة اليهودي: مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م.

عبد الرحمن بدوي (الدكتور):

- ربيع الفكر اليوناني: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٣.

- موسوعة المستشرقين: ط ٣، بيروت: دار العلم للملايين،١٩٥٣م.
- الدفاع عن محمد ﷺ ضد المنتقصين من قدره: ترجمة: كمال جاد الله: الدار العلمية للكتب والنشر، ١٩٩٩م، دون ذكر طبعه.
- الدفاع عن القرآن ضد منتقديه: القاهرة: مدبولي الصغير، دون ذكر السنة.
- خريف الفكر اليوناني: ط ٥، الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، ١٩٧٩م.
- مدخل جديد إلى الفلسفة: ط ٢، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩ م.
- فلسفة العصور الوسطى: ط ٣، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩ م.

عبدالعزيز حمودة (الدكتور):

- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك: الكويت: عالم المعرفة، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذوالحجة-إبريل، ١٤١٨ هـ -١٩٩٨م.

عبدالعظيم الديب (الدكتور):

- المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي: ط ١، الدوحة، قطر: مركز البحوث والمعلومات، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٩٠ م.

عبد الفتاح أحمد الفاوي (الدكتور):

- العقيدة: دراسة مقارنة: ط١: ١٤١٠ هـ -١٩٩٠م، دون ذكر ناشر.

عبد اللطيف العبد (الدكتور):

- الأخلاق في الإسلام: ط ٦، القاهرة: العبد سنتر، ١٤٢٠ هـ -١٩٩٩ م.

عبدالله محمد الأمين النعيم:

- الاستشراق في السيرة النبوية: دراسة تاريخية لآراء (وات- بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية: ط ١: العهد العالمي للفكر الإسلامي (سلسلة الرسائل الجامعية): ١٤١٧ هـ -١٩٩٧ م.

عبدالمقصود عبدالغني خيشة (الدكتور):

- في الفلسفة الإسلامية: دراسة وتحليل: دار الثقافة العربية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١م، دون ذكر الطبعة.
- أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام: ١٤٠٥ هـ -١٩٨٥م، دون ذكر الناشر.

عبدالمنعم الحفني (الدكتور):

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: ط ٣، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠ م.
- موسوعة الفلسفة والفلاسفة: ط٢، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩.
- موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية: مكتبة مدبولي، ١٩٩٤.

عبدالوهاب المسيري (الدكتور):

- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ط١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م.
- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٤م.

عبده الحلو:

- معجم المصطلحات الفلسفية: ط ١، بيروت: المركز التربوي للبحوث والإنماء، ١٩٩٤ م.

عبده فراج (الدكتور):

- معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى: فلسفة إسلامية ومسيحية: ط ١: مكتبة الأنجلو المصرية: ١٣٩٨ هـ - ١٩٦٩م.

العثيمين، محمد بن صالح (الشيخ):

- شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط ١، الإسكندرية: دار البصيرة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

علي أحمد السالوس (الدكتور):

- مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع: جـ ٢ (دراسة مقارنة في التفسير وأصوله وكتبه): ط ١: دار التقوى للنشر والتوزيع: مصر، ١٩٩٧.

أبوالعلا عفيفي، زكي نجيب محمود، عبدالرحمن بدوي، محمد ثابت الفندي:

- مصطلحات الفلسفة: القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٤.

علي سامي النشار (الدكتور):

- نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة: الإسكندرية: دار نشر الثقافة بالإسكندرية، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

عماد الدين خليل:

- مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ: ط ٣: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: سلسلة إسلامية المعرفة، ١٩٩٢ م.

علي حسب الله (الشيخ):

- أصول التشريع الإسلامي:ط ٥، القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٦ هـ- ١٩٧٦ م.

عمر عبد العزيز (الدكتور):

- حقيقة الإيمان: ط١، دون ذكر طبعة.

عواطف أديب سلامة (الدكتورة):

- قريش قبل الإسلام: دورها السياسي والاقتصادي: الرياض: دار المريخ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.

فراس السوّاح:

- دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني: ط ٤، دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٢.
- مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: ط ١٣، دمشق: دار علاء الدين، سورية، ٢٠٠٢.

فضل حسن عباس (الدكتور):

- قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: نقد مطاعن وشبهات: ط ٣، عمان، الأردن: دار الفتح، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.

ماجد فخري (الدكتور):
- مختصر تاريخ الفلسفة العربية: ط ١، بيروت: دار الشورى،١٩٨١ م.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية: نقله إلى العربية كمال اليازجي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤.

مجموعة من المؤلفين:
- مجموعة أبحاث عن مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي لدولة الخليج: ١٩٨٥، دون ذكر الطبعة.

محفوظ علي عزام (الدكتور):
- نظرية التطور عند مفكري الإسلام: دراسة مقارنة: ط٢، القاهرة: دار الهداية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

محمد أبو زهرة (الإمام):
- المعجزة الكبرى القرآن: القاهرة: دار الفكر العربي، دون ذكر طبعة أو سنة.
- تاريخ المذاهب الإسلامية: القاهرة: دار الفكر العربي، دون ذكر طبعة أو سنة.

محمد أبو ليلة (الدكتور):
- محمد ﷺ بين الحقيقة والافتراء: ط ١، القاهرة: دار النشر للجامعات: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.
- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: ط ١، القاهرة: دار النشر للجامعات، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢ م.

محمد أحمد جاد المولى، على محمد البجاوي، محمد أبوالفضل:
- أيام العرب في الجاهلية: ط ١، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٩ م.

محمد البهي (الدكتور):
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ط ٦: مكتبة وهبة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

محمد بيومي مهران (الدكتور):
- بنو إسرائيل: الجزء الرابع: الحضارة: دار المعرفة الجامعية: ١٩٩٩م.

محمد حسين الذهبي (الدكتور):

التفسير والمفسرون: ط ٥، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م.

محمد حسين هيكل:
- حياة محمد: ط ٣، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٧هـ.

محمد خليفة حسن (الدكتور):
- تاريخ الأديان: دراسة وصفية مقارنة: القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠م.
- تاريخ الديانة اليهودية: ط ١: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
- علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية: مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد (٢٣)، ٢٠٠٢.

محمد رشيد رضا (الشيخ):
- تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير "المنار"، ط٢، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

محمد السيد الجليند (الدكتور):

- الوحي والإنسان:قراءة معرفية: سلسلة تصحيح المفاهيم: القاهرة: دار قباء للطباعة والنــشر والتوزيع: ٢٠٠٢م.

محمد سيد طنطاوي (الدكتور): :

- بنو إسرائيل في القرآن والسنة: ط ١: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٧ هــ -١٩٨٧م.

محمد الطاهر ابن عاشور (الشيخ):

- تفسير التحرير والتنوير: تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ م.

محمد عبدالقادر (الدكتور)، زكي اسكندر (الدكتور):

- الموسوعة الأثرية العالمية: إشراف ليونارد كوتريل، ترجمة: د. محمد عبــدالقادر، د. زكــي اسكندر، مراجعة: د. عبدالمنعم أبوبكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

محمد عبدالله دراز (الدكتور):

- الدين: "بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان": مجمع البحوث الإســلامية: ١٣٩٨ هــــ - ١٩٦٩م.

محمد عبدالله الشرقاوي (الدكتور):

- بحوث في مقارنة الأديان، القاهرة: دار الفكر العربي ،١٤٢٠ هــ - ٢٠٠٠م.

محمد عثمان نجاتي (الدكتور):

- الحديث النبوي وعلم النفس: ط ٥: دار الشروق، ١٤٢٥هــ - ٢٠٠٥م.
- القرآن وعلم النفس: ط ٢٤: دار الشروق، ١٤٠٩هــ - ١٩٨٩م.

محمد علي أبوريان (الدكتور):

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ط ٤، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠م.

محمد كريم راجح (الشيخ):

- القراءات العشر المتواترة: إعداد الشيخ محمد كريم راجح: ط ٣، المدينة المنورة: دار المهاجر، ١٤١٤هــ - ١٩٩٤ م.

محمد كمال إبراهيم جعفر (الدكتور):

- الإسلام بين الأديان: دراسة في طرق دراسة الدين وأهم قضاياه: مكتبة دار العلوم، ١٩٧٧.
- في الدين المقارن: دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٠.

محمد متولي الشعراوي (الشيخ):

- تفسير الشعراوي: راجع أصله وخرج أحاديثه الدكتور أحمد عمر هاشم: ط ١: أخبار اليوم، إدارة الكتب والمكتبات،١٩٩١ م.

محمد يوسف موسى (الدكتور):

- فلسفة الأخلاق في الإسلام: وصلاتها بالفلسفة الإغريقية: ط ٣، القاهرة: مكتبة الخــانجي، ١٩٩٤م.
- القرآن والفلسفة: ط ٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.

محمود زقزوق (الدكتور):

- مدخل إلى الفكر الفلسفي: جوزيف بوخنسكي: ترجمه وعلق عليه د. محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.

محمود قاسم (الدكتور):

- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكويني: ط ٢: مكتبة الأنجلو المصرية، دون ذكر السنة.

مراد وهبه، يوسف كرم، يوسف شلالة:

- المعجم الفلسفي: ط٢، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١م.

مصطفى حسن النشار (الدكتور):

- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية: ط ١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر،١٩٨٤م.

مصطفى شاهين (الدكتور):

- النصرانية: دار الاعتصام: دون ذكر السنة.

مصطفى عبدالرازق (الشيخ):

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: لجنة التأليف ولترجمة والنشر، ط ٣، ١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤م.

مصطفى كمال عبدالعليم (الدكتور)، سيد فرج راشد (الدكتور):

- اليهود في العالم القديم: ط١، دار القلم: دمشق، والدار الشامية: بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ -١٩٩٥م.

مناع القطان (الدكتور):

- مباحث في علوم القرآن: ط ٧، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

منشاوي عبدالرحمن إسماعيل (الدكتور):

- في تاريخ الفكر الفلسفي: دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م.

نصر حامد أبو زيد (الدكتور):

- نقد الخطاب الديني: ط ٢، القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤م.

نور الدين زاهي:

- المقدس الإسلامي: ط١، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٥.

وهبة الزحيلي (الدكتور):

- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج:إعادة ط ١ (١٩٩١)، دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

يحي هويدي (الدكتور):

- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية: القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة والنشر، دون ذكر طبعة أو سنة.

يوسف كرم:

- تاريخ الفلسفة الحديثة: ط ٥، القاهرة: دار المعارف، دون ذكر السنة.

- تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: دار المعارف بمصر، ط ٣، ١٩٦٠ م.

ثالثا: مراجع مترجمة:

أرمسترونج، كارين:

- سيرة النبي محمد: ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني: ط ٢: سطور، ١٩٩٨.
- معارك في سبيل الإله: الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني: ط١: سطور، ٢٠٠٠.
- القدس مدينة واحدة عقائد ثلاث: ترجمة د. فاطمة نصر ود. محمد عناني، سطور، القاهرة، ١٩٩٨.
- محمد ﷺ نبي لزماننا: ترجمة فاتن الزلباني: مكتبة الشروق الدولية: ط ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨.

إيمار، أزوريه؛ وأوبوايه، جانين:

- موسوعة "تاريخ الحضارات العام": إشراف موريس كروزيه؛ تأليف: أزوريه إيمار وجانين أوبوايه. نقله إلى العربية: فريد م. داغر، وفؤاد ج. أبو ريحان: بيروت، لبنان: عويدات للنشر والطباعة، ٢٠٠٣.

باستيد، روجيه:

- مبادئ علم الاجتماع الديني: ترجمة د. محمود قاسم: مكتبة الأنجلو المصرية، دون ذكر طبعة، أو سنة.

جلسون، أتين:

- روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح: ط ٣، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.

جولدتسيهر، أجناس:

- العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي: نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمود يوسف موسى، د. علي حسن عبد القادر، ود. عبد العزيز عبدالحق، ط ٢، مصر: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٥٩.
- مذاهب التفسير الإسلامي: ترجمة د. عبد الحليم النجار: مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، ١٣٤٧ هـ ١٩٥٥م.

دوركايم، إميل:

- قواعد المنهج في علم الاجتماع: ترجمة د. محمود قاسم: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٤، د.ط.

دي بور، ت.ج.:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام: نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة: ط ٥: مكتبة النهضة المصرية.

ديورانت، ول:

- قصة الحضارة: الجزء الثاني من المجلد الأول: الشرق الأدنى: ترجمة محمد بدران: لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون ذكر الطبعة.

- قصة الفسلفة من أفلاطون إلى جون ديوي: ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع: ط ٥، بيروت: مكتبة المعارف، ١٤٠٥ هـــ -١٩٨٥م.

سانتلانا، ديفيد: David Santillana

- المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي: حققه وقدم له وعلق عليه د. محمد جلال شرف: بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر،١٩٨١م.

فرويد، سيجموند:

- معالم التحليل النفس: مسرد المصطلحات: إشراف وترجمة د/ محمد عثمان نجاتي، سلسلة: مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي، ط ٧: دار الشروق، ١٤٠٨ هـــ - ١٩٨٨م.

لوبون، جوستاف:

- حضارة بابل وآشور: ترجمة الأستاذ محمود خيرت: ط ١، مصر: المطبعة العصرية، ١٩٤٧.

د. موريس بوكاي:

- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: ط ١: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦ م.

مونتجمري وات:

- البدو: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: إبراهيم خورشيد، عبدالحميد يونس، وحسن عثمان: ط ١، بيروت: دار الكتاب اللبنانية، ١٩٨٣ م.

رابعا: الرسائل الجامعية:

سمية كمال محمد حسن:

- موقف الاستشراق الإسرائيلي من العبادات في الإسلام: رسالة ماجستير: جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإنسانية، قسم اللغة العبرية وآدابها، ١٤٢٢ هـــ -٢٠٠١م.

خامسا: المؤتمرات:

أبحاث الملتقى الرابع لخريجي الأزهر:القاهرة: ١٤٣٠ هــ- ٢٠٠٩م، بحث مقدم من كارين أرمسترونج بعنوان: "دعوة للتراحم".

القسم الثاني: المراجع الأجنبية

أولا: المراجع:

Abu Layla, Muhammad (Prof.), *The Qur'an and the Gospels, A Comprehensive Study*, Cairo: El-Falah for Translation, Publishing & Distribution, 1997.

Adams, Hazard, *Critical Theory Since Plato*, Harcourt Brace Jovanovic, Inc., 1971.

Allen, Grant, *The Evolution of the Idea of God,* London: Watts & Co., 1931.

Armstrong, Karen:

- *Buddha,* Lipper/Viking, 2001.
- *The Great Transformation, The beginning of Our Religious Traditions,* 1st ed.: Anchor Books Edition, April, 2007.

- *A History of God The 4,000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam,* Ballantine Books Edition, 1st ed., September 1994.
- *Jerusalem One City Three Faiths*, Ballantine Books, New York , 1st ed., 1997.
- *Muhammad, A Biography of the Prophet,* Harper Collins, New York, 1993.
- *Muhammad: A Prophet For Our Time,* 1st ed.: Harper Collins, 2006.
- *A New Interpretation of Genesis*: Ballantine Books, 1997.
- *A Short History Of Myth,* Conogate Books ltd., U.K., 2005.

Aslan, Reza: *No God but God, the Origins, Evolution and Future of Islam,* Random House Adult Trade Publishing Group, 2005.

Asad, Muhammad, *The Message of the Qurán,* The Book Foundation, England, 2003.

Baldick, Chris, Concise Oxford Dictionary of Literary Terms, New York: Oxford University Press, 2001.

Beach, J.W., *The Concept of Nature in Nineteenth-century English Poetry,* N.Y.: The Macmillan Company, 1936.

Bouquet, A.C., *Comparative Religion: A Short Outline*: 3rd and rev. ed., Middlesex: Penguin Books, 1950.

Buttrick, George A. (commentary editor and others): *The Interpreter's Bible,* New York: Abingdon-Cokesbury Press, Pierce and Washabaugh, 1954, vol. 9/ 584- 585. (The Epistle to the Romans).

Bygrave, Stephen, Romantic Writings (Approaching Literature), 1st ed.: Routledge, 1996.

Campbell, Joseph:

- *The Masks of God: Occidental Mythology,* Penguin Books, 1976.
- *The Masks of God: Oriental Mythology,* Secker & Warburg, London, 1962

Darvill, Timothy, The Concise Oxford Dictionary of Archeology, Oxford, 2002.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life:* 1st ed., New York: The Free Press, 1965.

Eliade, Mircea:

- *Myths, Dreams and Mysteries,* New York: Harper Torchbooks, Harper & Row, Publishers, 1967.
- *Patterns in Comparative Religion,* Meridian Books, The World Publishing Company, New York, 1963.
- *The Sacred and the Profane,* New York: A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, Inc., 1959.

Epstein, Isidore: *Judaism, A Historical Presentation:* 1st ed., Baltimore MD: Penguin Books, 1959.

Fagan Brian M. (ed.), *The Oxford Companion to Archaeology,* Oxford University Press, 1996.

Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy:* 2nd ed., New York, London: Columbia University Press, 2nd ed., 1970.

Foucart, George, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (James Hastings, ed.), Edinburgh: T.& T. Clark, New York: C. Scribner's Sons, 1955.

Frank D.H. & Leaman O. (eds.): *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy:* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003.

Friedman, R.E. *Who Wrote The Bible,* Harper Collins, 1989.

Goldziher, Ignaz: *Muslim Studies,* 2nd ed.: (edited by S.M. Stern): Transaction Publisher, 2008.

Hick, John,

- *Philosophy of Religion:* NJ: Prentice-Hall, Series of Foundations of Philosophy, 1963.
- *God Has Many Names,* London: Macmillan, 1980.
- *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent,* New Haven and London: Yale University Press,1989.

Hick J. & Hebblethwaite B, (eds.), Christianity and other religions: Selected Readings: rev. ed., Oxford: Oneworld, 2001.

Hughes, Aaron. W., *Jewish Philosophy: A-Z:* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005.

Izutsu, Toshihiko:

- *God and Man in the Qur'an,* Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an,* McGill-Queen's University Press, June 2002.

Kipfer, Barbara Ann: *Encyclopedic Dictionary of Archeology:* NY: Kluwer Academic, Plenum Publisher, 2000.

Klinghoffer, David: *Discovery of God: Abraham and the Birth of Monotheism,* Westminster: Doubleday Publishing, USA, 2003.

Langermann Y. Tzvi & Stern J. (eds.), *Adaptations and Innovations: Studies on the interaction between Jewish and Islamic thought and literature from the early middle Ages to the late twentieth century:* Paris, Dudley, MA: Peeters, 2007.

Mankind: *Search for God:* Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, USA, 1990.

Muir, William: *Mahomet and Islam:* The Religious Tract Society, 1887.

Nadler, S. & Rudavsky, T.M., *The Cambridge History of Jewish Philosophy: from antiquity through the seventeenth century:* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2009.

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam,* George Allen & Unwin ltd., London, 1966.

Neusner J. & Avery-Peck A.J., *The Blackwell Companion to Judaism:* 1st ed.: Blackwell Publishers Ltd., 2000.

New Dictionary of the History of Ideas, Thomson Gale, 2005.

The Norton Anthology of English Literature: Greenblatt, S. (General ed.) & Abrams, M.H. (Founding ed.): New York: W.W. Norton, 2006.

Paul G. Bah. (ed.), *Cambridge Illustrated History of Archeology,* 1st ed.: Cambridge University Press, 1996.

Roth J. K. (ed.), *World Philosophers and their Works,* Salem Press Inc. Pasadena, California, Hakensack, New Jersey, 1st ed., 2000.

Schmidt W., *The Origin and Growth of Religion,* London: Methuen & Co. Ltd., 1931.

A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Sozomenus, 1980

Sells, Michael, *Approaching the Qurán: The Early Revelation,* 2nd ed., Oregon: White Cloud Press, 2007.

Seltzer, R.M., *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History*: 1st ed., New York: Macmillan Publishing Company, Inc., 1980.

Silver, D. J. & Martin B., *A History of Judaism: Vol. I: From Abraham to Maimonides:* New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1974.

Terry, Milton: *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments:* New York: Eaton & Mains; Cincinnati, Curts & Jennings, 1890.

Verkamp B.J., *The Evolution of Religion A Re-Examination,* Scarnton: University of Scarnton Press, 1955.

Visser, S. & Williams T., *Anselm:* Oxford, New York: Oxford University Press, 2001.

Vries, Ad de, *Dictionary of Symbols and Imagery,* 3rd rev. ed., Amsterdam: North-Holland Pub. Co., 1981.

Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions,* New York: Columbia University Press, 1958.

Watt, Montgomery*:*

- *Islamic Revelation in the Modern World:* Edinburgh: University Press, 1969.
- *Muhammad at Mecca,* Oxford: Clarendon Press, 1953.
- *Muhammad at Medina,* Oxford: Clarendon Press, 1956.

- *Muhammad Prophet and Statesman,* London: Oxford University Press, 1961.

Wheeler, Brannon, **Moses in the Quran and Islamic Exegesis***: 1st ed.: Routledge Curzon studies in the Quran, 2002.*

Wolfe, Michael: *The Hadj:* An American's Pilgrimage to Mecca: New York: Grove Press, 1993.

Zagzebski, Linda Trinkaus, *Philosophy of Religion: an historical introduction:* 1st. ed., Malden, MA: Blackwell Pub., 2007.

ثانيا: المجلات والدوريات"

Anonymous, "Getting to know the Prophet Muhammad: *The Economist,* vol. 332, issue 1775, (Feb. 8, 1992), p. 90.

Armstrong, Karen, "What's God has to do with it?", *New Statesman,* vol. 135, Issue 4787, (10/4/2006), p. 34-35, New Statesman Ltd.

Carr, Anne, "A History of God", *The Journal of Religion,* vol. 75, no. 2 (Apr., 1995), pp. 293-295.

Csillag, Ron, "Faith Relies on Practical Action", *National Catholic Reporter* ,vol. 46, issue 4 (December, 2009), p. 15 a.

Elizabeth Hand, *The Washington Post*, 25 December 2005.

Elson, John; "How Man Created God", *Time,* vol. 142, issue 13, (9/27/93), p. 77.

Goldhill, Simon, , *New statesman,* 31 October 2005.

Haydon, A. Eustace, "Twenty Five Years of History of Religions", *The Journal of Religion,* Vol. 6, No. 1 (Jan., 1926), pp. 17-40. The University of Chicago Press.

Hofstetter, Michael, "Muhammad: A Biography of the Prophet", *Magill Book reviews,* 09/01/1992.

Mason, Herbert, Reviewed work: "A History of God", *The American Historical Review,* vol. 100, No. 2 (Apr., 1995), pp. 481-482, The American Historical Association.

Miller, Lisa, "Out, Out, Damned Atheists", *Newsweek,* Vol. 154, Issue 12 (9/21/2009), p. 29.

Rev Norman Wong Cheon Sau: "Karl Rahner's Concept of the "Änonymous Christian", An Inclusivist View of Religions": *Church & Society,* vol. 4.1, pp. 23- 39 (2001).

Pfeiffer Robert H., The Dual Origin of Hebrew Monotheism, *Journal of Biblical Literature,* vol. 46, No. 3/4. (1927), pp. 193-206..

Pines, Shlomo, "Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* Vol. 4 (1984).

Smith, Henry Preserved, Moses and Monotheism, *The American Journal of Theology,* vol. 12, No. 3 (Jul. 1908), pp. 444-454.

Sozomenus, *Ecclesiastical History, in Nine Books*, from A.D. 324- A.D. 440, London: Samuel Bagster and Sons.
Walzer, R., "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, vol. 3, No. 1 (Jun. 30, 1950).

القسم الثالث: دوائر المعارف والقواميس

معجم ألفاظ القرآن الكريم: مجمع اللغة العربية: ط ٢: الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
A Dictionary of Comparative Religion: (**Brandon S.G.F., ed.**), New York, Charles Scribner, 1970.
The Encyclopedia of Islam, (**Lewis B., Pellat Ch., Schacht J.; eds.**), Leiden: E.J. Brill, 1983.
Encyclopedia of Philosophy, (**Edwards, Paul, ed. in chief**), New York: The Macmillan Company, 1967.
The Encyclopedia of Religion: (**Eliade Mircea, editor in chief**), 1st ed., New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
The Encyclopedia of Religion: (**Jones, Lindsay , editor in chief**), 2nd ed., Detroit: Macmillan Reference USA; Thomson, 2005.
The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., Chicago, 1985; 2002.
Oxford English Dictionary, (**J.A. Simpson & E.S.C. Weine; eds.**), 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1989.
Webster's New World College Dictionary, (**Michael Agnes; ed. in chief**), 4th ed.: 2001.

القسم الرابع: الأفلام الوثائقية

A History of God, The History Channel, DVD, 2001.
Muhammad, Legacy of a Prophet, PBS Production, DVD, 2002.

فهرس الموضوعات